



انتشارات دانشگاه تهران

۱۱۰

دورسال

وضع الفاظ و قاعده لاضرر

محمود شهبازی

اسناد دانشگاه تهران

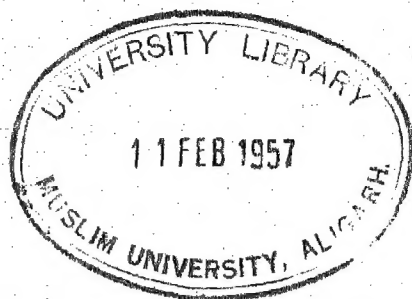
تهران

۱۳۳۰



انتشارات دانشگاه تهران

۱۱۰



دورسال

وضع الحائط وقاعدہ لاضرر

محمود شهابی

استاد دانشگاه تهران

تهران

۱۳۳۰

چاپخانه دانشگاه

M.A.LIBRARY, A.M.U.



PE3243

بہا : ۳۰ روپاں

فهرست مطالب رساله وضع :

صفحه		
۱	عناوین شش گانه مورد بحث	۱- شرح ماهیت اسم وضع
۲	تعریف مشهور وضع و اعتراض بر آن	
۳	اقسام دلالت	
۴	اشکالات وارده بر ذاتی بودن دلالت الفاظ	
۵-۶	عقائد و آراء درباره تعیین واضع لغات	۲- هایت بسیطه وضع
۷	مراد از اینکه خدا واضع لغات است	
۸	تأثیر اختلاف اوضاع و احوال و امم و ملل در اختلاف لغات	
۹-۱۲	دو عقیده مشهور در باره آفرینش و اجتماع بشر و ارتباط آنها با مسئله وضع	
۱۳-۱۵	تحقیق مطالب و بررسی بعضی از مشتقات و اثبات واضع	۳- کیفیت تحقق وضع
۱۶	و رفع اشکالاتی از مسئله وضع	
۱۷-۱۸	چگونگی تحقق وضع	
۱۸-۲۰	تجدید وضع بطوری که بر علل چهار گانه مشتمل باشد	
۲۱-۲۳	واقسام سه گانه دلالت وضعیه	۴- کهیت اقسام وضع
۲۱-۲۳	دو معنی برای لفظ وضع و اقسام وضع باعتباران مختلف	
۲۴-۲۵	مبدء اشتقاق مشتقات	
۲۸	وضع انحاء اشاره و ضمائر	
	تحقیق در معانی حروف	

۳۰-۲۸	مناقشه در تمثیل با اسماء اعلام	}
۳۲-۳۰	اقسامی دیگر برای وضع	
۳۷-۳۲	ترادف و نظر مؤلف درباره آن	}
۴۰-۳۷	مشترک و تحقیق و انتقاد آن	
	معنی مشهوری «استعمال» و معنی تحقیقی آن	
۴۳-۴۰	و حقیقت و مجاز	
۴۵-۴۳	چگونگی رابطه میان معانی حقیقی و مجازی	}
	تردد میان معنی حقیقی و مجازی و امتیاز آنها	
۴۹-۴۵	از راه تبادل یا غیر آن	
۵۳-۴۹	استعمال يك لفظ در بیشتر از يك معنی	

فهرست مطالب رساله قاعده لاضرر

۴-۲	عناوین ده گانه مورد بحث	}
	مدارك قاعده لاضرر	
۸-۴	معنی ضرر و ضرار	}
۹-۸	اتحاد معنی ضرر و ضرار	
۹	اقوال چهار گانه در تشخیص مدلول سیاقی حدیث	
۱۲-۱۰	عقیده نراقی در قاعده	
	مدلول حدیث بنظر صاحب کفایه و اشکالات وارده بر	
۱۶-۱۲	آن و هم اشکالات بر قول دوم	}
۱۸-۱۶	اشکالات بر قول سیم	
	اشکالات مرحوم نائینی بر صاحب کفایه و تأییدش	
۲۸-۱۸	قول سیم (قول شیخ) را	
۳۱-۲۸	نمره اختلاف میان صاحب کفایه و شیخ از جنبه عملی	

۳۱	اقسام حکم شرعی	۴- مفاد قاعده حکم واقعی است
۳۳-۳۲	فرق میان دلیل واصل	
۳۳	فرق میان مسئله فقهی و قاعده فقهی	۵- دلیل لاضرر، قاعده است نه مسئله فقهی
۳۴	فساد استناد بحديث لاضرر برای ضمان	
۳۷-۳۵	استفاده میشود و طرز دلائل او بر عقیده خود	۶- حدیث لاضرر، دلیل نفی حکمت نه دلیل اثبات آن
۳۸	تقسیم احکام باعتبار ضرر	
۳۹-۳۸	وجوه جمع میان قاعده و میان ادله احکام و تحقیق در معنی حکومت	۷- تعارض میان قاعده لاضرر و ادله احکام
۴۰	انحاء تصرف مالک در ملک خود باعتبار ضرر غیر	
۴۱	سه صورتی که باید بقاعده تسلیط عمل شود	۸- تعارض دلیل لاضرر با دلیل تسلط
۴۲	صورتی که قاعده نفی ضرر بر دلیل تسلیط حاکمست	
۴۳-۴۲	صیانت قاعده برای منت است	۹- تعارض دو ضرر
۴۴-۴۳	خاتمه، در مواردی که گفته اند در قاعده بقاعده لاضرر استناد شده است	
		۱۰- ضرر منفی ضرر شخصی است یا ضرر نوعی؟

۳۰-۲۸	مناقشه در تمثيل با اسماء اعلام	}
۳۲-۳۰	اقسامی دیگر برای وضع	
۳۷-۳۲	ترادف و نظر مؤلف درباره آن	}
۴۰-۳۷	مشترك و تحقیق و انتقاد آن	
	معنی مشهوری «استعمال» و معنی تحقیقی آن	
۴۳-۴۰	و حقیقت و مجاز	
۴۵-۴۳	چگونگی رابطه میان معانی حقیقی و مجازی	}
	تردد میان معنی حقیقی و مجازی و امتیاز آنها	
۴۹-۴۵	از راه تبادل یا غیر آن	
۵۳-۴۹	استعمال يك لفظ در بیشتر از يك معنی	
		۵- متفرعات وضع از لحاظ وحدت یا تعدد هر يك از موضوع و موضوع له
		۶- متفرعات وضع از لحاظ مرحله استعمال

فهرست مطالب رساله قاعده لاضرر:

۴-۲	عناوین ده گانه مورد بحث	}
	مدارك قاعده لاضرر	
۸-۴	معنی ضرر و ضرار	}
۹-۸	اتحاد معنی ضرر و ضرار	
۹	اقوال چهار گانه در تشخیص مدلول سیاقی حدیث	
۱۲-۱۰	عقیده نراقی در قاعده	
	مدلول حدیث بنظر صاحب کفایه و اشکالات وارده بر	
۱۶-۱۲	آن و هم اشکالات بر قول دوم	}
۱۸-۱۶	اشکالات بر قول سیم	
	اشکالات مرحوم نائینی بر صاحب کفایه و تأییدش	
۲۸-۱۸	قول سیم (قول شیخ) را	
۳۱-۲۸	نمره اختلاف میان صاحب کفایه و شیخ، از جنبه عملی	
		۱- مستند فقهی قاعده
		۳- معنی لغوی ضرر و ضرار
		۴ مدلول فقهی حدیث

۳۱	انقسام حکم شرعی	۴- مفاد قاعده حکم واقعی است
۳۳-۳۲	فرق میان دلیل واصل	
۳۳	فرق میان مسئله فقهی و قاعده فقهی	۵- دلیل لاضرر، قاعده است نه مسئله فقهی
۳۴	فساد استناد بحديث لاضرر برای ضمان بعقیده صاحب عنوان از حدیث لاضرر حکمی ثبوتی	
۳۷-۳۵	استفاده میشود و طرز دلائل او بر عقیده خود	۶- حدیث لاضرر، دلیل نفی حکمت نه دلیل اثبات آن
۳۸	تقسیم احکام باعتبار ضرر و جوه جمع میان قاعده و میان ادله احکام و تحقیق در معنی حکومت	
۳۹-۳۸	انحاء تصرف مانك در ملك خود باعتبار ضرر غیر سه صورتی که باید بقاعده تسلیط عمل شود صورتی که قاعده نفی ضرر بر دلیل تسلیط حاکمست	۸- تعارض دلیل لاضرر با دلیل تسلط
۴۰		
۴۲		۹- تعارض دو ضرر
۴۳-۴۲	صیانت قاعده برای منت است خاتمه، در مواردی که گفته اند در فقه بقاعده لاضرر استناد شده است	۱۰- ضرر منفی ضرر شخصی است یا ضرر نوعی؟
۴۴-۴۳		

بسمه تمالی شانہ المحمود

والصلوة علی رسوله وآله الی يوم الموعود

این مجموعه مشتمل است بر دو رساله که هر یک در موضوعی مستقل نوشته شده: رساله نخست بحث از چگونگی وضع الفاظ را متکفل و رساله دوم فحص در نواحی قاعده لاضرر را متصدی و متحمل است.

این دو رساله بمنظوری خاص تالیف یافته و همان منظور موجب شده که این دو مسئله مستقل و غیر مرتبط، بهم منضم و از آنها يك مجموعه فراهم آید چنانکه رعایت همان منظور تاحدی در چگونگی تالیف تاثیر داشته و باعث گشته که از پیجویی اقوال و استقصاء موارد ایراد و اشکال و نقل و تقدیمه عقائد و آراء صرف نظر بعمل آید.

باهمه اینها شاید هر يك از این دو رساله (با چشم پوشی از اینکه بزبان پارسی نوشته شده، و از این نظر نه تنها بی سابقه و بی نظیر است بلکه استفاده از آن عامتر نیز هست) در نوع خود کامل باشد و بهر حال بیگمان در هر کدام از آنها کم و بیش نظرهایی دقیق آورده شده و بآراء متاخران و عقائد اکابر عصر که مورد توجه و علاقه افاضل هم عصر میباشد توجه و آلام بعمل آمده است.

راجع بخصوص رساله نخست این قسمت را هم باید علاوه کرد که بحث در موضوع «وضع» گرچه بحسب معمول، در مبادی علمی از قبیل منطق و اصول مورد عنایت دانشمندان فحول گردیده است لیکن بحقیقت گفتگو از چگونگی وضع الفاظ در برابر معانی از این علوم محسوب نیست و بهمین نظر هم در این گونه علوم تاحدی بکوتاهی سخن پرداخته و اختصار بحر را در پیرامین این موضوع رعایت کرده اند.

موضع اصلی برای تحلیل و تفصیل و تحقیق و تشریح این موضوع همانا

فلسفه است زیرا بحقیقت مسائل این علمست که بحث از حقیقت اشیاء و چگونگی تحقیق آنها و وضع اضافات و روابط هر یک را با دیگری بعهدہ دارد پس این مسئلہ باید در فلسفہ بعنوان یکی از مسئلہهای آن طرح گردد و فیلسوف کہ میخواہد، و باید، تاحد امکان و بقدر توانایی حقائق را چنانکہ هست بدانند و آنها را بحدی کہ میتواند مکشوف دارد لازمست پردہ از روی حقیقت لفظ و چگونگی تحقیق وضع بردارد و ربط میان لفظ و معنی را آشکار سازد و بالجملہ ہمہ شئون مربوط باین موضوع را از ہمہ جہت مورد بحث و تحقیق قرار دہد.

در فلسفہ این کار چنانکہ باید و شاید انجام نیافتہ در علوم دیگر نیز از نظر فلسفی و باعتبار فیلسوف بودن این مسئلہ مورد بحث قرار نگرفتہ است بلکہ بیشتر از لحاظ ارتباط آن با مقاصد علم مورد بحث و باعتبار تأثیرش در توضیح مسائل آن علم، بروجہ مقدمہ و حتی غالب اوقات بطریق اصول موضوعہ و مطالب مسلمہ، طرح و تاحدی کہ مقتضی بودہ شرح شدہ است.

در این رسالہ گرچہ بحثی بیشتر و دقیقتر در پیرامن جہات و شئون این مسئلہ بعمل آمدہ و نظرہایی بی سابقہ و خصوصی در آن بکار رفتہ و یاد شدہ لیکن چون باعتبار فلسفہ و از جنبہ فلسفی نبودہ بلکہ بارتباط آن با مطالب اصول فقہ توجہ و نظر داشتہ و بحقیقت آنچه باعتباری از مبادی اصولست بر عایت اعتباری وسیعتر، نسبت بموضوع این علم (بطوری کہ شامل ادلہ چهارگانہ و دیگر چیزہایی کہ در مقام استنباط میتوان آنها را وارد و بدانہا استدلال کرد بشود) از مسائل این علم بشمار آورده شدہ و بطور جداگانہ تدوین یافتہ و تفصیلی زیادتہ در آن بکار رفتہ و باین کار میان دو نظر تاحدی جمع شدہ باین ہمہ چنانکہ در فلسفہ یا بجنبہ فلسفی تحلیل و تفصیل و توضیح و تنقیح آن شایستہ یا بایستہ است در این اوراق بآن نپرداختہ است.

خلاصہ آنکہ در این اوراق اگر بطوری کہ باید و شاید بحث در نواحی مختلف این موضوع، باستیفاء نرسیدہ و یا از لحاظ دقت بحد امکان، خوض و غور بعمل نیامدہ و بادر مقام تتبع آراء و نقل اقوال، رام استقصاء پیمودہ نشدہ بدان جہت است کہ عنوان ارتباط با اصول فقہ در آن منظور بودہ نہ عنوان تحقیق دقیق فلسفی و از آن نظر بیگمان تفریطی در آن

بکار نرفته و اگر پوزشی باید خواست از افراطی خواهد بود که توهم شود .
 بهر حال از خواننده دانشمند و با اخلاق این پریشان اوراق چنان امید است که
 در این باره با غماض گراید و اگر موردی را ناقص یا بر خطا داند پس از اعاده تامل و تکرار
 نظر از اصلاح آن دریغ نفرماید . والسلام علی من جعل الحق نصب عینیه و انصرف بکلیته
 الیه للوقوف لدیه .

محمود شهابی

تهران یکشنبه یکم اردیبهشت ماه ۱۳۳۰



بسم الله الرحمن الرحيم

وضع

موضوع سخن در این اوراق ، «وضع» میباشد . در پیرامن این موضوع از جهاتی چند میتوان بحث کرده استیفاء همه آن جهات در این اوراق، مورد نظر نیست . آنچه بخواست خدا در اینجا طرح و مورد بحث واقع میگردد چند جهت زیر است :

- ۱ - شرح مهیت اسم «وضع» .
- ۲ - هلیت بسیطة آن .
- ۳ - کیفیت تحقق آن .
- ۴ - کمیت اقسام آن .
- ۵ - متفرعات وضع ، از لحاظ وحدت یا تعدد هر يك از « موضوع » و « موضوع له »

۶ - متفرعات وضع از لحاظ مرحله « استعمال »
پس بحث در این اوراق تحت شش عنوان یادشده بعمل میآید :

۱ - شرح مهیت اسم وضع

لفظ وضع که در لغت ، بیشتر بمعنی نهادن بکار می رود در اصطلاح علوم متنوع بر معانی مختلف و متعددی اطلاق میگردد :

از جمله در علم منطق در موضعی این ماده بمعنی تسلیم و فرض بکار رفته چنانکه برای یکی از اقسام « مبادی » عنوان « اصول موضوعه » اصطلاح گردیده است . در موضعی دیگر بجای « رأی کلی » اصطلاح و استعمال شده و همین اصطلاح در کتاب جدل مجبیرا « حافظ وضع » و سائل را « ناقض وضع » خوانده اند .

در فلسفه نیز لفظ « وضع » بر معانی چند اطلاق شده از قبیل « قابل اشاره

تعریف مشهور وضع و اعتراض بر آن

حسی بودن « چنانکه میگویند نقطه دارای وضع است. از همه معانی آن در فلسفه معروفتر همان معنی مقولی آن است که عبارت، از نسبت خارج و داخل میباشد. در علوم ادبی و مباحث الفاظ از علم منطق و اصول، اصطلاحی دیگر برای این لفظ بمیان آمده است.

برای لفظ وضع بحسب این اصطلاح چند تعریف شده است: از آن جمله تعریف آنست بدین عبارت «الوضع عبارة من احداث العلاقة من شخص خاص بين اللفظ والمعنى و تعهد منه في ايجاد هذه العلاقة»

این تعریف، که شاید اشهر و اعرف تعاریف آن باشد، چون از لحاظ عدم شمول آن بر وضع تعینی که در نتیجه کثرت استعمال پدید میآید نه بر اثر «تعهدی از شخصی خاص» بر جامع بودنش اعتراض شده و بدین نظر مورد اعتراض گردیده است.

در نتیجه این اعتراض و اعراض، از وضع بنفس «علاقة» و «اختصاص» که گاهی از تعهد و گاهی از کثرت استعمال، ناشی میگردد تعبیر و تفسیر بعمل آمده یعنی وضع بدان تعریف شده است.

این گو نه تعاریف که بتعریف اسمی شبیهتر است تا بتعاریف حقیقی و، بظن غالب، تعبیر کنندگان از «وضع» باین تعبیرات بیش از شرح و توضیح لفظ، نظری نداشته اند. آن شایستگی را ندارد که در پیرامن تصحیح یا تزئین آنها پافشاری بعمل آید. دقت درباره صحت و سقم تعریف وضع بتحدیدی که از این پس برای آن خواهد شد موکول میگردد.

۲ = هایت بسیمطة وضع

بطور مقدمه باید متذکر بود که نوع بشر چون بسوی کمال و سعادت رهسپار میباشد و از اینرو متمدن و بتعبیر اصطلاحی «مدنی بطبع» آفریده شده پس ناگزیر میان افراد این نوع باید «تفاهم» موجود باشد تا راه زندگی و روش زندگانی را که بکمال و سعادت افراد منتهی گردد بهم بفهمانند و هر کس آنچه در این زمینه بفکر صائب و عقل سالم خویش دریافته بادیگران بمیان نهد و دیگران هم محصول تعقل و مفعول تفکر خود را، چه در پیرامن نتایج معروضه از جانب او و چه درباره مطالب

اقسام دلالت

معقوله و مفروضه خود، بر او عرضه دارند و در نتیجه این تفهیم و تفهیم و تصدیق و توافق بسوی سعادت و تکامل رهسپار گردند.

حصول تفاهم گرچه از طرق متعدده، مقدور و ممکن مینماید لیکن حکمت کامله چنان اقتضاء کرده که میسورترین آن طرق که طریق مشافهه و کالمه است بر دیگر طرق غلبه یابد.

خدا بشر را آفریده و او را بتعلیم بیان و نطق و تکلم برگزیده تا بتواند بدین وسیله طبیعی و آسان آنچه را در دل دارد بر زبان آورد و راه وصول بسعادت و کمال را بر خود هموار سازد. هر چیز مورد تردید باشد در این موضوع تردیدی نیست که بشر بوسیله الفاظ، مقاصد خود را اداء میکند یعنی افاده و استفاده و تفهیم و تفهیم بوساطت الفاظ، تحقق مییابد و هم این موضوع بی تردید است که فهم مقاصد و معانی از الفاظ و عبارات از راه دلالت الفاظ بر معانی بحصول میآید.

اکنون باید دانسته شود که دلالت چیست؟ و دلالت الفاظ بر معانی از چه راه میباید؟

هر گاه توجه بچیزی موجب توجه و ادراک چیزی دیگر گردد میگویند چیز نخست بر چیز دوم دلالت کرده و باین مناسبت نخسترا دال و دومرا مدلول میخوانند.

دلالت

دلالترا، بتقسیم اولی، بسه قسم منقسم ساخته اند:

۱ - عقلی.

۲ - طبعی.

۳ - وضعی.

هر يك از سه قسم یادشد بردو گونه است:

۱ - لفظی.

۲ - غیر لفظی.

پس مجموع اقسام دلالت بحسب این دو تقسیم، بحصر استقرائی در تقسیم اول،

و حصر عقلی در تقسیم دوم، بر شش قسم است که یکی از آنها دلالت وضعیه لفظیه می باشد.

در اینکه دلالت الفاظ بر معانی خود از چهاره تحقیق
می یابد اختلاف بهمرسیده است. از قدماء، در این
باره دو قول، منقول است:

دلالت وضعیه لفظیه

۱ - اینکه دلالت الفاظ بر معانی خود ذاتی و بطبع می باشد.

۲ - اینکه دلالت آنها بواسطه وضع و قرارداد می باشد.

قول اول که بعباد بن سلیمان صیمری، و گروهی از معتزله بغداد، نسبت داده شده، گرچه برخی از دانشمندان در صدد تأویل و تصحیح آن برآمده و خواسته اند آنرا سر و صورتی بدهند و ظاهری قابل توجه برایش توجیه کنند، لیکن آن تأویل و توجیه نیز در خور توجه نیست و غلط و فاسد چنانکه هست غلط و فاسد است.

برای اثبات فساد این قول باقامه دلایل و براهین زیادی نیاز نیست بلکه از تصور آن تصدیق بفساد و بطلانش پدید می آید در عین حال برخی از آنچه در زمینه فساد این قول گفته شده، یا بنظر میرسد، بطور فهرست یاد میگردد:

۱ - اگر دلالت الفاظ بر معانی باقتضاء طبع و بمناسبت ذات آنها باشد

باید بیشتر از یک لغت در میان بشر نمی بود یا، دست کم، باید هر کس هر لغتی را که میشنید میفهمید یعنی معنی آن که بحسب این قول، لازم ذاتی برای لفظ می باشد بمحض حضور لفظ، که ملزوم آنست، در ذهن باید بذهن انسان خطور کند و گرنه انفکاک ملزوم از لازم و افتراق علت از معلول لازم می آید.

۲ - اگر دلالت الفاظ بر معانی ذاتی باشد باید الفاظ جز بر معانی حقیقی دلالت

نکنند و ممکن نباشد که لفظی را بواسطه اقتراان قرینه بدان از معنی حقیقی، که لازم ذاتی آنست، برگردانند و معنی مجازی را از آن بخواهند و آن لفظ هم معنی مجازی را باقرینه بفهماند. چه ذاتی از ذات، تخلف پذیر نمی باشد. و ما بالذات بواسطه ما بالغیر نابود و زائل نمیگردد.

۳ - اگر دلالت الفاظ بر معانی بر مناسبتی ذاتی مبتنی باشد بساید روا نباشد

که يك لفظ از يك جهت بر دو معنی مستقل و همعرض دلالت کند. و بالجمله باید اشتراك در لفظ، ممتنع و نامعقول باشد چه واحد از آن جهت که لازمی دارد غیر معقولست از همان جهت لازم و معلولی دیگر داشته باشد بلکه چنانکه مسلم بلکه، بدلائلی محکم، مبرهن است: الواحد لا یصدر منه الا الواحد.

و اگر از این مرحله یعنی امتناع اصل اشتراك هم تنزل بعمل آید لا اقل اشتراك يك لفظ برای دو معنی متضاد، مورد منع و ایراد میباشد و حال اینکه وجود اینگونه الفاظ در لغت عرب، و سایر لغات، مورد اعتراف و اذعانست.

قول دوم بقاطبه اهل تحقیق و بیشتر کسانی که باین موضوع توجهی کرده اند نسبت داده شده است.

بحسب این قول، رابطه میان لفظ و معنی بسته بجعل و قرارداد است نه اینکه طبیعی و ذاتی باشد. پس تالفظی در برابر معنی قرار داده نشود و از این قرار، اطلاع حاصل نگردد دلالت پدید نمی آید.

صاحبان این گفته در تعیین قرار دهنده و، باصلاح، واضح لغات عقائد و آراء مختلفی اظهار داشته اند.

از جمله آن عقائد سه عقیده زیر در اینجا آورده میشود:

۱- همه الفاظ را خدا برای معانی آنها قرارداد داده پس خدا واضح لغات میباشد.

۲- همه لغات را بشر وضع کرده است.

۳- تفصیل میان الفاظ باینگونه که واضح برخی از آنها خدا و واضح برخی

دیگر بشر است.

بحسب عقیده نخست که با ابو الحسن اشعری و گروهی زیاد، و حتی بعضی از محققان نسبت داده شده، خدا الفاظ را برای معانی مخصوص آنها وضع کرده آنگاه بوسیله وحی و الهام یا بوسیله خلق اصواتی مشعر بر آنها و شنواندن بیک شخص یا بگروهی و یا از اصل بوسیله علم ضروری بآنها آنها را بشر تعلیم کرده است.

نتیجه این عقیده اینست که «وضع» چنانکه صاحبان این عقیده تصریح کرده اند

توقیفی و غیر قابل تغییر باشد.

بحسب عقیده دوم، که از ابوهاشم جبائی و شاگردان او و گروهی از متکلمان حکایت شده، یکتا یا گروهی از افراد بشر الفاظ را برای معانی قرار داده و بوسیله قرائن و اشارات، چنانکه در تعلیم اطفال میباشد آنها را پیش آموخته اند. نتیجه این عقیده اینست که «وضع» امری اصطلاحی و قابل تغییر و تبدیل باشد. بحسب عقیده سیم، که از اسقراینی و گروهی دیگر منقولست مقداری از الفاظ که وجود آنها در زندگانی مورد نیاز و برای عالم حیات و اجتماع، ضروری میباشد از جانب خدا وضع گردیده و باقی آنها را خود بشر وضع کرده است. نتیجه این عقیده این است که بعضی از الفاظ، توقیفی و بعضی دیگر از آنها اصطلاحی میباشد.

این اقوال از قدماء رسیده است از متأخران، مرحوم نایینی که از افاضل دانشمندان محقق این عصر بشمار میباشد بحسب آنچه شاگرد دانشمندش مرحوم شیخ محمد علی خراسانی در تقریرات آورده در زمینه «وضع» چنین تحقیق کرده است: «... ولیکن آنچه شایسته است گفته شود اینست که دلالت الفاظ گرچه ذاتی و بطبع نیست جز اینکه بوسیله تعهد از شخصی خاص بر اینکه لفظ را قالب معنی قرار دهد نیز نمیشد زیرا بطور قطع و یقین در این زمینه از شخصی خاص، تعهدی برای وضع الفاظ وجود نیافته و مجلسی برای این کار منعقد نگردیده است.

» چگونه میتوان گفت این کار ممکن میباشد با اینکه الفاظ و معانی بقدری زیاد است که احاطه بشر بر آنها ممکن نیست بلکه اگر کسی محال بودن آنها را ادعاء کند ادعائی گزاف نموده چه الفاظ بسبب معانی، نامتناهی میباشد با اینکه اگر امکان آن هم تسلیم گردد تبلیغ و رساندن آن یکمرتبه بعامة مردم بحسب عادت محالست. «و ادعاء اینکه تبلیغ و ایصال بطور تدریج بعمل میآید ادعائی است بی فائده زیرا حاجت باداء مقاصد بوسیله الفاظ، برای بشر ضروری و بطوری است که حفظ نظام بشر بر آن متوقف میباشد.

» در این صورت این سؤال بمیان میآید که پیش از رسیدن این تعهد بایشان، مقاصد

مراد از اینکه خدا واضع لغات است

خود را چگونه و بچه‌وسيله اداء ميکرده‌اند؟ بلکه سؤال ميشود که نخستين افراد بشر هنگامی که هنوز وضع و تعهدی وجود نيافته بوده است بچه‌طريق مقاصد خود را اظهار ميداشته و بهم مي‌فهمانده‌اند؟

« و بالاجمال اين ادعاء کسه وضع ، عبارت است از اینکه شخصی خاص مثل يعرب بن قحطان علاقه و تعهدی میان لفظ و معنی احداث کرده باشد بيگمان ادعائيست مخالف واقع .

» پس ناگزير بايد گفت کار وضع را خدای انجام داده است که بر هر چيز توانا و بهمة امور ، محيط ودانا ميباشد .

« ليکن بيگمان وضع الفاظ برای معانی از ناحیه خدا مانند وضع احکام بر متعلقات آنها وضعی تشریعی نیست و هم مانند وضع کائنات ، وضعی تکوینی نیست بلکه مراد از واضع بودن خدا الفاظ را اينست که چون حکمت بالغة از اقتضاء داشته که بشر بوسیله تکلم بالفاظ مقاصد خود را ابراز دارد پس ناگزير کشف شدن الفاظ از معانی خود بوجهی بخدای تعالی شانه انتها مييابد : يا بوجه وحی بيکی از پيغمبران يا بطريق الهام بيشر يا از راه فطرت و طبيعت بدین معنی که در نهاد بشر نهاده که تکلم کنند و مقاصد خود را بالفاظ ابراز دارند .

» آنچه معلوم است اينست که وديعه نهادن لفظی خاص برای اداء معنی مخصوص گزاف و بی‌موجب نبوده تا ترجیح بی‌مرجح لازم آید بلکه موجبی اقتضاء داشته که معنی اللفظی مخصوص افاده شود . و آن موجب و مقتضی از ناحیه ذات لفظ نبوده تا چنانکه بسليمان بن عباد صيمری نسبت داده شده دلالت الفاظ بر معانی خود ذاتی باشد بلکه آنچه مسلم ميباشد جهت و موجبی نامعلوم در کار بوده که بحسب اقتضاء آن جهت از معنی « انسان » بلفظ انسان و از معنی « حيوان » بلفظ حيوان تعبير شده است .

» و بهر حال ادعاء اینکه شخصی مانند يعرب بن قحطان يادگیری او واضع الفاظ بوده ادعائيست بيجا و راهی باثبات آن نیست چه دانسته شد که احاطه بشر بهمة آنها امکان ندارد »

بحث در پيرامن اين عقائد و آراء و تشریح و توضیح اين حکايات و اقوال

تأثیر اختلاف اوضاع و احوال و امم و ملل در اختلاف لغات

و روشن ساختن جهات صحت یا بطلان یا صحت و بطلان آنها شاید از جنبه تحقیق و کشف واقع برای یک فیلسوف بحثی بجا و لازم باشد لیکن از نظر تهیه این اوراق و طرح مطالبی بعنوان مبادی اصول، استقصاء این مباحث و حل و عقد و نقل و نقد آنها چندان ضرورتی ندارد.

بطور اختصار در این زمینه باید دانست که دلالت، نتیجه وضع است و واضع در تمام لغات مختلف یا در یک لغت و یک زبان نسبت به همه الفاظ آن زبان یک تن یا یک هیئت نبوده و نمیباشد. بلکه باید گفت زبان نیز مانند سایر شئون حیات سیری تکاملی دارد و بر اثر سعه دائره اطلاع و تفکر بشر که معلول ترقی و تکامل اجتماع میباشد توسعه و تکامل پیدا میکند.

امم مختلف که در اوضاع و احوالی مختلف و درازمنه و امکانهای مختلف زندگی میکنند چنانکه از لحاظ صورت ظاهر باهم متغایر هستند: سفید و سیاه، زرد و سرخ، کوتاه و بلند و فربه و لاغر میباشند همینطور از لحاظ تعقل و فکر و سایر صفات نفسانی باهم تفاوت دارند.

این اختلاف صورت و تفاوت سیرت بیگمان در وضع حنجره و شکل مخارج و در طرز حرکات زبان و چگونگی اداء کلمات و حروف بی تأثیر نمیباشد. و شاید با توجه باین قسمت و دقت وغور در آن تاحدی علت پیدا شدن لغات مختلف در میان بشر معلوم گردد چنانکه شاید اشکال لزوم ترجیح بلامرجح که پایه نظر و قول سلیمان بن عباد صیمری شده با توجه بقسمت فوق مندرج باشد چه اعتراف باینکه اداء معنی بلفظی خاص از میان هزارها لفظ جهتی مخصوص لازم دارد مستلزم آن نیست که آن جهت راجع بذات لفظ باشد تا ذاتی بودن دلالت الفاظ را مستلزم گردد. بلکه ممکن است آن جهت از حالات و اطوار و کیفیاتی مختلف در لافظ و مقدمات و مقارنات تلفظ او ناشی باشد.

در زمینه چگونگی حدوث بشر دو فرض اساسی بلکه دو عقیده و دو قول اصلی وجود دارد:

تفصیل کلام

۱ - عقیده ماخوذ از ادیان و گفته مستند بوحی و الهام یعنی عقیده و قول الهی

و پیرو دین.

دو عقیده مشهور درباره آفرینش و اجتماع بشر و ارتباط آنها بامثله وضع
 ۴ - عقیده مأخوذ از علوم طبیعی و تاریخی و اجتماعی و گفته های متکسی
 بظن و تخمین.

بحسب عقیده نخست، نخستین فردی که از نوع انسان بوجود رسیده
 و پدر همه افراد نوع گردیده دارای مقام پیغمبری بوده یعنی از سرچشمه وحی
 و الهام استفاده میکرده است: از غیب میگرفته و در شهود بکار میبرده. خود و فرزندانش
 بدستورهای الهی محکوم بوده و از وظائف و تکالیفی الهامی پیروی مینموده اند.
 باقتضاء این عقیده، الفاظ بطور وحی و الهام بر پدر بشر وارد شده و او
 آنها را که در حقیقت از عالم غیب آموخته و فرا گرفته بزبان رانده و بدیگران
 آموخته است.

بناء باین عقیده کار وضع از جهت تحقق، بآفریدگار کل و از جهت تعلیم و تعلم
 بآدم نخست، نسبت مییابد و شاید اشکال لزوم ترجیح بالا مرجح که فرار از آن مبنی و
 موجب قول بذاتی بودن دلالت الفاظ بر معانی بوده از این راه هم (که اصل وضع، بذات
 حق انتساب دارد و ممکن است در نظر او مرجحاتی باشد لیکن بر ما معلوم نباشد)
 قابل انحلال باشد.

استناد بآیه «و علم آدم الاسماء كلها» نیز که از طرف قائلین باینکه واضع لغات
 خدا میباشد بعمل آمده شاید از حیث همان انتساب یاد شده باشد و عبارت دیگر از
 جنبه وحی و الهام باشد نه از لحاظ تعلیم بمعنی مصطلح تاتوقیفی بودن آنها لازم آید.
 با همه اینها برخی پرسشها بحسب این عقیده ممکن است طرح گردد که
 پاسخ از آنها آسان نیست از این قبیل:

در صورتی که پدر همه بشر يك فرد مشخص و ریشه همه لغات يك لغت و یک زبان
 معین بوده آن لغت کدام يك از لغات حیه کنونی بوده؟

و اگر، چنانکه در برخی از کتب آورده شده، آن لغت عربی بوده سائر لغاتی
 که، بطور یقین، زبان و لغت عربی ریشه آنها نیست و میان اهم و ملل مختلف، متداول
 و معمول میباشد اگر بفرض محال، با همه بینونت و عدم مناسبت که میان آنها و لغت
 اولیه (چنانکه گفته اند: عربی) موجود است و بهیچگونه وجه مشترك میان آنها

پرسشهایی در زمینه عقیده نخست، مربوط بتحول لغات

نمیباشد، چنان فرض شود که آن لغت مادر این همه لغات نامتناسب مختلف بوده !! و همان لغت است که باین لغات، منقلب و متحول گشته آن انقلاب کی شده؟ و چگونه بوده؟ و بوسیله کی وقوع یافته؟ و چه فلسفه و علتی داشته است؟

و اگر این لغات مختلف خود آنها لغاتی مستقل باشد آن لغات چگونه پیداشده و واضح آنها که بوده؟: باز بوسیله وحی و الهام هر لغتی تعلیم شده و توقیفی است؟ یا اینکه بشری آنها را وضع کرده و اصطلاحی است؟ و در هر صورت نقل و تحویل زبان قومی بزبانی جدید بچه کیفیتی بوقوع پیوسته؟ و در هر حال زبان از صورت وحدت و اتفاق که، بیگمان، امریست مفید برای افراد بشر و هدف و مطلوبی است که هر عاقل و علاقه مند بکمال اجتماع بآن متوجه و آنرا ارتقاء و کمال میداند. و ایجادش را اگر موجود نباشد، از دل و جان میخواهد بچه جهت؟ و از راه کدام مصلحت بصورت تعدد و اختلاف برگردانده شده؟! و این تکثر و افتراق بوجود آمده است؟!

بحسب عقیده دوم - هسته اولی اجتماع بشری از افرادی بهم رسیده که همه وحشی و نادان و فاقد تمام وسائل و آلات و ادوات صناعی حیات بوده، در غارها یا جنگلها زندگی میکرد، از موجودات طبیعی از قبیل میوه و امثال آن ارتزاق میداشته اند.

پس بهمان اندازه که اجتماع بشر کوچک بوده فکر و اطلاعش ناقص و لغات مورد نیازش کم و ناچیز بوده و هر چه اجتماع، رو بتکامل رفته و تمدن بشر ارتقاء یافته و اطلاعاتش زیاد شده و وسائل و وسائط شئون حیاتیاتش رو بزونی نهاده و مقاصد و مسائلش فراوان گردیده و مدارج حوائجش اوج گرفته بهمان طریق، لغات مورد نیازش رو بتضاعد و تضاعف گذاشته است.

فی المثل اگر اجتماعی کوچک و ابتدائی در مقام تفهیم و تفهم مطالب محدود و معانی منظور و مقاصد محصور افرادش میتوانسته است با صدلغت افاده و استفاده نماید و نیاز خود را برطرف و رفع کند روز بروز که در امور زندگی پیش رفته و حقائق و دقائق و رقائق بیشتری مورد توجه خاطرش گشته و تفهیم و تفهم نسبت بوسائل و مسائلی زیادت

رابطه سیر لغات با سیر اجتماع و تناسب این دو سیر در نقص و کمال

و مآرب و مطالبی افزونتر برایش مورد نیاز گشته ناگزیر افاده هر مقصود را لفظی ساخته و ارائه هر تازه موجود را آینه و عکسی پرداخته است پس در نتیجه در هر مرحله از مراحل تکامل اجتماع، الفاظ و لغاتی پدید آمده و بر لغات پیشین افزوده گردیده و بر همین منوال است کاملترین اجتماع امروز چه آن هم باز رو بکمال و لا اقل توسعه می‌رود و ناچار اصطلاحاتی در علوم و فنون و اسامی برای مخترعات در رشته‌های گوناگون پدید می‌آید و لغت هر قوم و ملتی از آنچه امروز هست علاوه می‌گردد.

بهر جهت باقتضاء این عقیده الفاظ را خود بشر ساخته و کار انداخته و کم و زیاد کرده تا در میان هر ملت و قومی بوضع کنونی در آمده است و بعد از این نیز تغییر و تبدیل و نقص و کمال خواهد یافت.

در لغت هر قوم، که اصل آن لغت خاص، بحسب خصوصیات: خصوصیات محیط اولاً، خصوصیات خلقت افراد ثانیاً و خصوصیات سعه و ضیق دائره اطلاعات و قلت و کثرت مرحله احتیاجات پیدا شده نه تنها از لحاظ قبض و بسط ولف و نشر و اجمال و تفصیل در آن لغت تحول و تغییر راه یافته و بمرور ایام و دهور راه انبساط و انتشار پیش گرفته بلکه از لحاظ تهذیب و تحریر کلمات و تقلیل و تکثیر حروف یا تصحیح و تکسیر آنها، که از مقتضیات خشونت طبع بدات و از مناسبات ظرافت و ملایمت وضع حضارت بشمار می‌رود، نیز تغییر و تحول در آنها راه یافته است و شاید یک قوم در یک وقت در چند محل کلماتی از زبان خود را بچندوجه مختلف الحروف و مختلف اللهجه تلفظ کنند، در صورتی که در ریشه آن بطور حتم اختلافی نبوده است. پس در یک زبان باختلاف زمان و مکان و نقص و کمال اجتماع و باختلاف ارتباط باملل و امم دیگر و عدم ارتباط در کمیت لغات آن زبان و در کیفیت آنها و در پذیرفتن کلماتی از زبانهای دیگر و حتی طرز ترکیب کلمات و مفردات، تحولات و تغییراتی پیش می‌آید که همه ناشی از عمل طبیعی و غیر ارادی خود بشر یا حادث از عمل صناعی و ارادی خود او می‌باشد.

تحلیل مطلب

بالجمله آنچه در مقام وضع الفاظ بنظر دقیق میرسد اینست که بهر حال این عمل با فریدگار کل بهمان اندازه

ارتباط دارد که سائر افعال عباد و اعمال بشر : البته خدا افاضه میفرماید و قدرت میدهد و اراده و شعور میدهد و آنها را بکار میاندازد لیکن بشر خودش چه از نظر الهی بودن و چه بنظر سیر طبیعی ، عمل و شعرا انجام میدهد و بطور خلاصه چنان بنظر میرسد که باراده و مشیت الهی سیر طبیعی تکامل افراد و اجتماع و لغات بنحوی میباشد که اشاره شد ، خواه نخستین فرد موجود ، چنانکه معتقدیم ، پیغمبر باشد ، و رهنمای بشر ، یا اینکه فردی عادی باشد ، بهر حال ضرورتی عقلی یا صراحتی نقلی در میان نیست که بطور حتم تلفظ بشر بکلماتی وضع شده و الفاظی وحی شده انجام یافته باشد .
خدا بهمه افراد بشر استعداد نطق و تکلم عنایت کرده برای اینکه آنها را بفعلیت رسانند و از آن استفاده برند بهمه آنان نیروی خرد داده تا وسائل بکار بردن قوه نظیر آخر دهندانه تهیه کنند یعنی طبق موازین صحیح و قوانین متین ، موادی از حروف و کلمات انشاء و ترکیب کنند و آنها را در برابر معانی و مقاصد خویش ترتیب دهند .

همین کار شده و بهمین جهت الفاظ بوسیله خود بشر بوجود آمده و باصطلاح « وضع الفاظ » از ناحیه خود او عملی گردیده است .

این را هم بیجا نمیدانم که بگویم دور نیست که در هر زبانی یا لاقل در برخی زبانها برخی از لغات آنها بی آنکه « وضع » بمعنی اصطلاحی درباره آنها تحقق یافته باشد بحسب عادت یا باقتضاء طبیعت در معانی مخصوص بکار رفته و بدانها اختصاص یافته باشد نظیر اسماء اصوات چنانکه بطور قطع اسماء اشخاص باعتبار هر شخصی ، نه باعتبار جنبه عمومی آنها ، واضعی خاص دارد نه اینکه همه آنها را باین اعتبار يك واضع باشد لیکن اسماء اجناس و بویژه مشتقات که بر قواعد و اصولی عقلی و صحیح ، مبتنی میباشد بیگمان بر حسب اقتضاء طبیعت و عادت ، بی عمل رویه و تعقل ، پدید نیامده و بی تردید هر کدام را يك واضع نبوده بلکه آنها را واضعی شاعر و متوجه بوده که از روی شعور و با فکر و بصیرت وضع کرده و بخصوص در مواردی که باصطلاح ، « نوعی » بودن وضع

بررسی برخی از مشتقات راها را برای اعتراى بوجود واضعى کار آسماه باز میکنند

ماده و هیئت اضطراری یا لاقلا بواسطه رجحان آن بروضع «شخصى» انتخابی میباشد بطور یقین همه آنها يك واضع بانفراد یا چند واضع بمعاونت و اشتراك داشته است.

يكى از زبانها را مورد دقت و غور قرار دهیم فى المثل بزبان عربى متوجه شویم و مثلاً ماده «ضرب» را بنظر آوریم و تحویل و تحول این ماده را بصورتهاى گوناگون و بسیار آن از نظر بگذرانیم: چهارده صیغه فعل ماضى و چهارده صیغه فعل متقبل و دوازده صیغه اسم فاعل و مفعول و چهارده صیغه امر غائب و امر حاضر و چهارده صیغه جحد و چهارده صیغه نهى و چهارده صیغه نفى و چهارده صیغه استفهام را که مجموع آنها، صد و ده صیغه و هیئت میگردد بعلاوه چندین صیغه و صورتهای دیگر که در جمع اسم فاعل و مفعول و در مصغر و اسم زمان و مکان و اسم آلات و صیغه مبالغه و غیر اینها صیانت شده نگاه کنیم و آنگاه نطابق جامعیت آنها را نسبت بفرد مذکر و فرد مؤنث و تشبیه و جمع هریک و حاضر و غائب یکان یکان از آنها و متکلم و حده و متکلم مع الغیر و همچنین نسبت بزمان گذشته و حاضر و آینده و همچنین نسبت بسائر شئون دیگر که در هر قسمتى از نه قسمت مشتقات یاد شده منظور بوده در نظر گیریم. بعد از همه این توجهات، متوجه شویم که این صد و اندی صیغههاى یاد شده بهمان اندازه هم صیغههاى «مجهول» دارد و در همه آنها باز همان نسبتهاى یاد شده منظور بوده بعلاوه، مجموع این صیغههاى «معلوم» و «مجهول» مشتقات از «ثلاثى مجرد» میباشد و در «ثلاثى مزید» آن ممکن است چندین بار چندین برابر صیغههاى یاد شده صیانت گردد. باز هم فى المثل همان ماده «ضرب» ثلاثى مجرد، از راه تحویل و بیاب مفاعله و بیاب تفاعل و بیاب افعال، صیغههاى نه وجه معلوم و مجهولش تکرر و تصاعف یابد.

در آخر همه این توجهات و مطالعات و بررسیها که در خصوص ماده «ضرب» بکار رفت بسائر مواد و شمار مبادى، ظاهرى، مشتقات و باصطلاح «مصادر» آنها «از قبیل علم» و «نصر» و «فهم» و هزارها امثال اینها نظرى افکنیم و تحویل و تحول آنها را بصورتهاى گوناگون و صیغههاى بسیار افزون از نظر بگذرانیم و همین طور دامنه نظر دقیق خود را نسبت باین لغت و زبان توسعه دهیم و باتعمق و تفکر آنها را

استناد وجود لغات بیخت و اتفاق از گفته های عراف است

یکان یکان و باب باب و دسته دسته نگاه کنیم و در اصول و فروع و مجرد و مزید و مواد و هیأت آنها بررسی کنیم^۱ بیگمان بوجود واضعی شاعر و با اراده و اختیار و با حسن تفکر و اعتبار اعتراف میکنیم.

اگر کسی خردمند باشد و بمراتب یاد شده که نمونه ای از توجه بزبان و کیفیت حدوث آنست توجه کند، ممکن نیست بگوید همه لغات هر زبان بر اثر برخورد و تصادف یکی یکی بی فکر و اراده و بی توجه علمی و خلاصه بی «وضع» پیدا شده: یکی بحسب اتفاق، لفظی را گفته و دیگری آنرا بکار برده و سیمی و چهارمی و همچنین اشخاصی زیاد باستعمال آن پرداخته اند و این خود لغتی شده و بصمیمه حدوث لغاتی دیگر بهمین طرز و منوال زبانی خاص بهم رسیده است!

آیا راستی میشود تصور کرد که هزار لغت و صیغه مشتق از ضرب مثلا یکایک آنها بر اثر تصادف و احتیاج، یا بحسب طبیعت و طوبیت، پیدا شده و فی المثل هزار بار نسبت باین ماده، تصادف کار کرده و هزار هیأت از آن صیانت گردیده و همین کار در باره هزار لغت مشتق از ماده «نصر» شده و همچنین نسبت بهزارها مواد دیگر و در عین حال نتیجه این تصادفهای طبیعی و برخوردهای اتفاقی، وجود نظمی بدین متانت و نسقی چنین از روی حکمت در این صیانتها شده باشد!!!

نمیخواهم بگویم همه قوانین صرف و اشتقاق یا نحو و معانی و بیان را بهمین کیفیت که هم اکنون در کتب مربوطه مرتب و منظم شده و واضعی یا واضعانی باهمین نظم و ترتیب موجود آنها را درست کرده و بما تحویل داده اند زیرا متوجه هستم که این قواعد و قوانین در زمانهای بعد استخراج و استنباط شده و بوسیله غیر واضع لغت، انتظام یافته لیکن میخواهم بگویم اساس این قواعد و قوانین، بوده که استنباط گردیده و بیگمان از بیخت و اتفاق و تصادف چنین قوانین و قواعدی نباید

۱ - اطراد صیغه هایی از مثال واوی از قبیل «وضع» و «یعد» و «یقع» و از قبیل «عد» و «ضع» و «کل» و مانند اینها و از اجوف از قبیل «رم» و «نل» و «نم» و «عد» و «سر» و امثال اینها نیز قابل دقت و توجه است.

انتظار داشت پس واضع هم از روی شعور و اراده و توجه اجمالی نسبت بنتائج کار خود عملی بنام «وضع» انجام داده است.

و هم نمیخواهم بگویم که همه لغات بوسیله يك تن و در يك زمان وضع شده تا گفته شود «ادعاء اینکه شخصی مانند یعرب بن قحطان یا دیگری واضع الفاظ بوده ادعائی است بیجا و راهی باثبات آن نیست زیرا احاطه بشر بهمه معانی و الفاظ، امکان ندارد.» بلکه چنانکه تشریح شد عمل وضع در نتیجه احتیاج انجام مییافته و مییابد و احتیاج باختلاف نقص و کمال اجتماع و دیگر اوضاع و احوال آنها کم و زیاد میشود و میشود.

اشکال باینکه «پیش از رسیدن این تعهد بایشان مقاصد خود را چگونه و بچه وسیله اداء میکرده اند بلکه سؤال میشود که نخستین افراد بشر هنگامی که هنوز وضع و تعهدی وجود نیافته بوده است بچه طریق مقاصد خود را اظهار میداشته و بهم میفهمانده اند؟» از آنچه گفته شد انحلال مییابد چه اولاً نمیگویم که همه لغات بر اثر «تعهد» بوجود آمده و ثانیاً نمیگویم تعهد در يك زمان و بوسیله يك شخص بعمل آمده است. بطور خلاصه اصل احتیاج و نحو احتیاج و شدت وضعف آن در پیداشدن لغات و کم و زیاد شدن و بالاخره عناعی شدن آنها که عبارتی دیگر از وضع مییابد بی تردید تأثیری متناسب داشته است.

نتیجه این بحث طولانی این شد که «وضع» فی الجملة وجودش مسلم و غیر قابل انکار است اکنون ببینیم حقیقت و کیفیت تحقق آن بچه گونه مییابد.

۳ = کیفیت تحقق وضع

عنوان بالا گرچه بحسب ظاهر مفادی دیگر دارد لیکن منظور از آن در اینجا اینست که تحدیدی از وضع بعمل آید و بحقیقت درباره حقیقت آن تحقیق شود یعنی تحت این عنوان پاسخ مای حقیقیه روشن گردد.

انتخاب عنوان فوق بجای آنچه اصل مقصود مییابد از این نظر است که شاید تعریفی برای «وضع» از راه علل اربع آن تحصیل گردد.
در تحقیق «وضع» اموری ذیمدخل مییابد که در زیر یاد میگردد:

۱ - توجه به چیزی و تصور آن .

۲ - توجه باینکه آن چیز تصور شده بصورتی در آورده شود که از ذهنی بذهنی دیگر قابل انتقال باشد .

۳ - توجه بحروف و انتخاب يك يا چند حرف از میان آنها .

۴ - ترکیب آن حروف بوضع خاصی و بصورت لفظی مخصوص

۵ - قراردادن آن لفظ در برابر آن ملحوظ و متصور بطوری که بحسب جعل و در عالم اعتبار آن لفظ ، فانی در آن معنی و متحد با آن و باصلاح وجود ثانوی آن باشد .

۶ - اراده تفهیم و تفهم و افاده و استفاده از این قرارداد .

در اینکه امر نخست ، طبیعی و فطری است تردیدی نیست چه انسان بواسطه حواس خود خواه نخواه اموری را احساس میکند و از محسوسش صورتی در ذهن او بوجود میآید . لیکن نسبت بامر دوم ، و بالتبع تسوالی آن ، ممکن است گفته شود آن هم در همه موارد و نسبت به همه الفاظ طبیعی و فطری یا تصادفی و اتفاقی (یا بطریق وحی و الهام) میباشد باین معنی که بمحض تصور و لحاظ چیزی و اراده افاده آن ، حرف یا حروفی بی توجه و انتخاب بر زبان رانده میشود و کم کم در نتیجه تکرار آن اعتیاد و انس بهمان حاصل میگردد و در نتیجه میان جمعیتی که بآن مأنوس گشته اند لغتی حادث و ثابت میشود و ممکن است گفته شود بطور کلی و در همه الفاظ یا فی الجمله و نسبت بمواردی زیاد و الفاظی بسیار ، توجه و انتخاب در کار است .

بحسب قول اول ، وضع را حقیقتی نیست (مگر باز بقول وحی و الهام) و بقول دوم حقیقت وضع عبارت است از اینکه یکتن بانفراد یا کسانی با اجتماع که بجبهتی از جهات ^۱ شایستگی داشته باشند حرف یا حروفی را که خود ترکیب کنند ^۲

۱ - علم و فضل باشد یا رئاست ، این هم انتخابی باشد یا استیلائی .

۲ - انتخاب يك حرف یا چند حرف و ترکیب آنها چنانکه مکرر گفته ایم مستلزم وجود رابطه ای ذاتی میان آنها با معنی نمیشود .

تحدید « وضع » بطوری که علل چهارگانه را مشتمل است

در برابر معنی (ملحوظ) قرار دهند تا واقفان و مطلعان از این قرارداد، از وقوف بر لفظ معنی را واقف و از توجه بمعنی، لفظ مربوط را متذکر گردند.

البته بحسب این معنی، تحقق وضع بدان بسته نیست که همه لغات یکزبانرا یکشن و در یکزمان وضع کرده باشد (تا فی المثل چنانکه توهم شده واضع لغت عرب یعرب بن قحطان باشد آنگاه این توهم مورد اعتراض و اشکال شود که الفاظ، نامحصور و معانی نامتناهی است و چگونه ممکن است یک فرد بر الفاظ و معانی نامتناهی احاطه پیدا کند و آنها را در برابر هم قرار دهد) بلکه ممکن است در امتداد زمانهای زیاد اشخاصی زیاد هر کدام باقتضاء زمان و مکان و ارتقاء اجتماع خود برای معانی تازه- حادث شده یا تازه بنظر رسیده یا تازه مورد نیاز و تفهیم و تفهم واقع شده الفاظی بر آنچه از پیش موجود بوده بیفزاید و این اوضاع و موضوعات جدید را بوسیله الفاظی که از پیش بوده و بضمیمه اشارات و کنایاتی بمردم برساند و ایشانرا از اوضاع جدید مطلع سازد.

آنچه تحقق وضع، بدان بسته است علل چهارگانه وضع میباشد که تعریف مزبور بر آنها اشتمال دارد:

علت مادی وضع، لفظ یا لفظ و معنی است. علت صوری آن ربط میان لفظ و معنی و علت فاعلی آن شخص واضع و علت غائی آن تفهیم و تفهم و افاده و استفاده است. از این تحدید دانسته شد که «احداث علقه خاص میان لفظ و معنی» تمام معنی وضع نیست چه نخستین واضع، نخست باید لفظی بسازد و آنگاه آنرا در برابر معنی منظور قرار دهد تا در نتیجه این جعل و اعتبار که در اذهان شنوندگانی که از این اعتبار و قرار داد خبر دارند و بآن متوجه و متذکر میباشند لفظ و معنی با هم حاضر گردند و نسبتی نظیر نسبت تضایف مقولی خارجی در عالم ذهن میان موضوع و موضوع له بوجود آید و این رابطه و علاقه خاص که بطور قطع، در ظرف خارج وجود ندارد در عالم ذهن یا عالم اعتبار حادث و ثابت گردد و بالجمله نظیر «تداعی معانی»، که اصطلاحی جدید است، میان لفظ و معنی پدید شود یا بتعبیری

اقسام سه‌گانه دلالت وضعیه لفظیه

که گفته‌اند «دلالت لفظیه وضعیه» تحقق یابد و تفهیم و تفهم به‌مرسد^۱.
اینرا در همین موضع باید متذکر بود که در نتیجه وضع و تحقق دلالت، اصطلاحاتی
پدید آمده است باین گونه: باعتبار وضع شخص عامل را «واضع» و لفظ را «موضوع»
و معنی را «موضوع له» و باعتبار «دلالت» لفظ را «دال» و معنی را «مدلول» می‌خوانند
و این دلالت بر سه قسم است:

۱- مطابقه.

۲- تضمن.

۳- التزام.

بحسب اصطلاح علماء بیان، دلالت تضمن و التزام از اقسام دلالت عقلی می‌باشد
و دلالت وضعی لفظی منحصر و مخصوص است بدلالت مطابقه.

۴- کمیت اقسام وضع

پیش از ورود در چگونگی تقسیم وضع، لازمست دانسته شود که «وضع»
باشترک لفظ، یا بحقیقت و مجاز، در کلمات قوم بر دو معنی زیر اطلاق شده:

۱- وضع بمعنی مصدری.

۲- وضع بمعنی «ملحوظ» و «متصور».

وضع بمعنی نخست همانست که تاکنون در باره آن بتفصیل سخن رانده
شده است.

وضع بمعنی دوم عبارتست از آنچه بنظر میرسد و واضع در صدد برمیآید که
لفظی در برابر آن قرار دهد.

در پیش دانسته شد که اموری چند در تحقق وضع بمعنی مصدری (معنی اصطلاحی)
دخالت دارد که نخستین آن امور، چیز است که بنهن در آمده و ملحوظ و متصور شده است.
همان چیز که از حیث ذات در رتبه بر وضع بمعنی مصدری تقدم دارد

۱- در محلی دیگر از کتب خود یادآور شده‌ام که بنظر نویسنده این کلمات، میان
لفظ و معنی دلالت ازدو طرف است: لفظ بر معنی دلالت دارد و از توجه بمعنی ادراک لفظ
پدید می‌آید نه چنانکه گفته‌اند لفظ، دال باشد و معنی مدلول. بلکه در حقیقت هر دو را، بدو
نظر، هم دال و هم مدلول باید گفت.

اطلاق لفظ « وضع » بر دو معنی : اصطلاحی و شئی ملحوظ

و پس از تحقق وضع بمعنی مصدری ، باین اعتبار بنام « موضوع له » خوانده میشود (چنانکه باعتبار دلالت لفظ موضوع بر آن بنام «مدلول» و باعتباراتی دیگر بنامهایی از قبیل «معنی» و «مراد» و «مفاد» و «مفهوم» و «مقصود» و جز اینها خوانده میشود) و از این حیث در مرتبه متأخر و بمنزله معلول میباشد باعتبار حالت ملحوظ بودن قبل از وضع ؛ بمعنی مصدری ؛ نام وضع بر آن اطلاق میگردد : یا بعنوان اشتراك و یا بعنوان مجاز، از باب جزء و کل یا غیر آن از علائق .

اکنون باید دانست گرچه برای وضع بمعنی مصدری (باعتبار اصل این معنی) اقسامی نمیباشد لیکن باعتباراتی دیگر برای آن وهم برای وضع بمعنی متصور و آلت لحاظ اقسامی ذکر کرده اند ، که از آن جمله برای وضع بمعنی مصدری سه اعتبار زیر تقسیماتی بعمل آمده است :

۱- باعتبار واضع .

۲- باعتبار موضوع .

۳- باعتبار موضوع له .

باعتبار نخست وضع بر دو قسم شده است ،

۱- وضع تعینی .

۲- وضع تعینی .

باعتبار دوم نیز وضع بر دو قسم شده است :

۱- شخصی

۲- نوعی

باعتبار ترکیب اقسام آن از حیث عموم و خصوص بادو قسم که برای وضع بمعنی ملحوظ (از همین حیث) میباشد چهار قسم زیر، حاصل ضرب و محصول آن ترکیب بدست میآید :

۱- وضع خاص و موضوع له خاص .

۲- وضع عام و موضوع له عام .

۳- وضع عام و موضوع له خاص .

۴- وضع خاص و موضوع له عام .

اقسام وضع

هر گاه واضع شخصی معین باشد : خواه بعمل وضع ،
تصریح کند و خواه عملی انجام دهد که این نتیجه بر آن
بار گردد، وضع را تعینی یا تخصیصی خوانند .

وضع تعینی
و
تعینی

و هر گاه واضع شخصی معین نباشد بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظی در معنی
آن لفظ برای آن معنی تعین یابد بطوری که از شنیدن لفظ ، آن معنی بذهن متبادر
گردد و وضع را تعینی یا تخصیصی خوانند .

این تقسیمی است که بحسب مشهور برای «وضع» گفته شده لیکن با تعریفی که
«وضع» بدان تعریف شد قسم دوم برای «وضع» وجود ندارد و بنظر چنان میرسد که
فی الحقیقه در این قسم ، وضع بمعنی حقیقی تحقق نیافته و اطلاق «وضع» بر این قسم
بر سیل توسع و بر وجه مجاز است . و از آنچه پیش گفته شد دانستیم که ، بحسب نظر
استقضائی، وضع بمعنی مصطلح چنان نیست که نسبت بهمة الفاظ ثابت و محقق باشد
بلکه ادعاء اینست که وضع فی الجملة مسلم و اعتراف بآن از لوازم انصاف است پس
در مورد تعین هم اگر گفته شود وضعی بدان معنی که تحقیق شد و مورد اصطلاح گردیده
تحقق نیافته و موجود نیست برخلاف امری قطعی یا مسلم چیزی گفته نشده است .

هر گاه واضع ، لفظی را با همان ماده و هیأت جزئی
و خاص آن مورد توجه و وضع قرار دهد چون
شخص آن لفظ، موضوع شده و وضع را شخصی میخوانند

وضع شخصی
و
نوعی

و هر گاه خصوصیت ماده و هیأت منظور نباشد بلکه ماده را بطوری
که با هیاتی دیگر و هیات را بطوری که با موادی دیگر نیز قابل جمع و ضم باشد ملاحظه
و باین لحاظ وضع کند وضع را نوعی خوانند .

نامهای اشخاص، باعتبار وضع خاص خود ، و بطور کلی، الفاظ جامده از قسم اول
میباشد و صیغه های مشتقات و بقولی مجازات و مرکبات از قسم دوم بشمار میرود .
فی المثل زید و عمرو و حجر و شجر در عربی و رستم و سهراب و سنگ و درخت
در فارسی از قسم اول و تمام صیغه های ماضی و مضارع و اسماء فاعل و مفعول و امر و نفی و نهی

و جهد و استنفهام از قبیل قسم دوم میباشد.

در اینجا بی مناسبت نیست برای روشن شدن وضع نوعی و چگونگی آن مختصری در زمینه کیفیت پیدا شدن کلمات مشتقه یعنی از وضع اشتقاق و تصریف آنها بحث شود.

علماء اشتقاق و تصریف در این موضوع که ریشه و اصل مشتقات چیست اختلاف کرده اند بیشتر ایشان گفته اند «مصدر اصل کلامست و از وی نه وجه باز میگردد

هید اشتقاق

مشتقات

ماضی و» برخی گفته اند فعل، اصل کلامست و حتی مصدر از فعل گرفته شده و مشتق است نه فعل از مصدر.

کسانی که در این باره بیشتر دقت کرده گفته اند نه مصدر و نه فعل هیچ کدام

۱- اشتقاق، «علمی است که از چگونگی خروج برخی از کلمه ها از برخی دیگر بواسطه مناسبتی که میان کلمه خارج و کلمه مغرج از حیث فرع بودن و اصالت بحسب جوهر و ذات کلمات، موجود میباشد بحث میکنند و قید اخیر تعریف برای این است که علم صرف از آن خارج گردد چه در این علم هم از اصالت و فرعیت میان کلمات بحث میشود لیکن نه باعتبار جوهر و بحسب ذات بلکه بحسب هیات مثلا در علم اشتقاق از مناسبت میان نهق و نطق بحسب ماده و جوهر بحث بعمل میآید و در علم صرف از مناسبت آن دو بحسب صورت و هیات. پس این دو علم از یکدیگر ممتاز است و توهم اتحاد آن دو علم، بی جهت و نابجا میباشد.

«موضوع علم اشتقاق، مفردات است از جهت مذکور. و مبادی آن بسیار است که از آن جمله قواعد مخارج حروف میباشد. و مسائل علم اشتقاق قواعدی میباشد که بآنها شناخته میشود که اصالت و فرعیت میان مفردات بچه طریق است؟ و از چه راه دانسته میشود؟ و دلایل علم اشتقاق از قواعد علم مخارج و تتبع مفردات الفاظ عرب و استعمال آنها استنباط میگردد. و غرض از علم اشتقاق بدست آوردن ملکه ای میباشد که بوسیله آن انتساب کلمه ای بکلمه ای دیگر بر طریق صواب و صحیح شناخته گردد. و غایت آن احتراز از خلل است در انتساب» و باید دانست که مدلول خصوص جواهر کلمات از علم لغت شناخته میشود و انتساب

بعضی از آنها ببعضی بروجه کلی اگر در جوهر و ذات باشد اشتقاق و اگر در هیات باشد صرف است پس فرق میان این سه علم و هم واسطه بودن اشتقاق میان آن دو علم دیگر دانسته شد و از این جهت در مقام تعلیم، اشتقاق را بعد از لغت و پیش از صرف تعلیم میکرده اند و چون قواعد اشتقاق کم بوده و مبادی آن با صرف و اشتراك داشته آنرا در کتب صرف ذکر کرده اند نه بطور استقلال و همین اتحاد در تدوین، موجب توهم اتحاد آن دو علم شده است...»

اصل کلام و مبدا اشتقاق نمیباشد بلکه اصل و مبدا کل در مشتقات، اسم مصدر است. آنچه دقت کامل، اقتضاء دارد این است که گفته شود ریشه مشتقات هر ماده نه مصدر است و نه اسم مصدر زیرا مبدا و ریشه باید خود بی صورت و بی رنگ باشد تا برنگی دیگر در آید و صورت و هیاتی دیگر بتواند بر آن طاری شود. در صورتی که مصدر و همچنین اسم مصدر هم از لحاظ صیغه و هیات لفظی و هم از لحاظ معنی، تحصالی خاص و صورتی مخصوص یافته و با آن تحصیل و تخصص، معقول نیست که تحصالی دیگر پیدا کند چه جمع دو صورت در یک ماده در یک حال نامعقولست و اگر صورت تحصالی اول برود و صورت تحصالی دوم بماند پس مبدا و ریشه امری که در سابق تحصیل داشته نبوده است بلکه فقط ماده آن بی انضمام بصورت مصدری یا اسم مصدری، مبدا بوده است. چنانکه در عالم اجسام بحکم برهان فصل و وصل هر جسمی مرکب از دو جزء دانسته شده: هیولی و صورت و هیولی اولی از تمام صورتها عریا و برهنه است و از اینرو پذیرای همه صورتهای متعاقبه مییابد و امکان ندارد یک ماده مخصوص در یک حال دارای دو صورت باشد و همانطور که در خارج، تلازم میان هیولی و صورت ثابت و مسلم است همین طور در عالم الفاظ، ماده المواد و هیولی الفاظ مشتقه که لا بشرط از تمام صورتها مییابد وجود دارد و آن ماده و هم معنی بطور لا بشرط و مطلق در نظر واضع بوده و آن دو در برابر هم قرار گرفته اند بعد برای مراتب مقیده معنی و مراحل متنزله حقیقت، صورتهایی خاصه و صیغه هایی مخصوص در نظر گرفته شده و آن هیولی اولی در عالم الفاظ بصورتهایی گوناگون در آمده و صیغه هایی متعدد و مختلف برای آن صیانت شده است.

پس مبدا و اصل در مشتقات باب «ضرب» مثلاً حروف ض، ر، ب مییابد خالی از هر گونه صورت، خواه صورت اسمی باشد یا فعلی، که چون صورتی بر آن وضع شود ناچار صورتی از آن رفع میگردد و بی تردید صورت موضوعه پذیرای صورت مرفوعه نیست. چنانکه بطور یقین ماده قابل نیز هیچگاه خالی از صورتی نیست و هر وقت بخواهد موجود شود ناگزیر در ضمن یکی از صیغه ها وجود پیدا میکند.

لیکن واضح، حروف مقطعه مرتبه بی صورت را که قابل است بهزارها صورت متعاقب در آید برای معنی کتک بطور مطلق نه کتک مقید بفاعل مطلق یا بفاعل خاص و نه کتک مقید بوقوع در فلان زمان یا فلان مکان بلکه لا بشرط از زمان و مکان و فاعل و مفعول و سائر متعلقات و ملازمات قرار داده پس نوع ماده را نسبت بهر هیات و نوع هیات را نسبت بمواد خاص در نظر گرفته است .

بنا بآنچه گفته شد روشن گردید که اسم مصدر یا مصدر اصل اول و مبدا کل در عالم مشتقات نمیباشد لیکن چون اولین تنزل از مرحله اطلاق معنی، معنی اسم مصدر و مصدر می باشد از این جهت ماده و هیات یعنی صیغه ایراکه نماینده آن معنی بوده مبدا کل و اصل اول پنداشته و بهمین مناسبت نام آن را «مصدر» نهاده اند . بعلاوه در مقام تعلیم و تعلم عمومی این دقتها معمول نیست و باید چیز هایی که بذهنهای سطحی و تعلیمات مقدماتی و ابتدائی مناسب باشد آورده شود نه امور دقیقه .

آنچه در هنگام وضع، مورد لحاظ می باشد یکی از دو حالت است:

وضع باعتبار
موضوع له

۱- خاص .

۲- عام .

پس وضع، بمعنی ملحوظ (آلت لحاظ) یا خاص است یا عام .

و آنچه لفظ در برابر آن قرار داده میشود که بعد از تمام شدن وضع (بمعنی قرار دادن) نام موضوع له بر آن اطلاق میگردد نیز بر دو حال میباشد :

۱- خاص .

۲- عام .

پس چون دو حالت «وضع» (بمعنی ملحوظ) با دو حالت «موضوع له» مقایسه و در آن ضرب شود چهار صورت زیر پدید میآید :

۱- وضع خاص و موضوع له خاص .

۲- وضع عام و موضوع له عام .

۳- وضع عام و موضوع له خاص .

چگونگی وضع اسماء اعلام و اسماء اجناس و اسماء اشارات و ضمائر و مانند اینها

۴- وضع خاص و موضوع له عام.

وجود سه صورت نخست تقریباً مورد اتفاق جمهور دانشمندان فن است لیکن نسبت بصورت چهارم، تا آنجا که من میدانم، جز دوسه تن از متأخران و معاصران کسی قائل بوجود نشده است و بحقیقت هم چنانکه روشن خواهیم داشت وجود این صورت نامعقول و محالست.

برای صورت نخست، اسماء اعلام و برای صورت دوم اسماء اجناس و برای صورت سیم حروف و معانی حرفی و اسماء اشارات و ضمائر و نظائر اینها را بعنوان مثال یاد کرده اند.

گفته اند هنگامی که بنا است نامی علمی و شخصی وضع شود واضح، شخص خاص و جزئی حقیقی خارجی را در نظر میآورد آنگاه لفظی را انتخاب میکند و آنرا در برابر همان ملحوظ خاص و جزئی قرار میدهد.

فی المثل در موقع نامگذاری کودک ابتدای آن کودک ملحوظ میشود آنگاه نام حسن مثلاً برای او انتخاب از آن پس آن نام در برابر همان ملحوظ جزئی و خاص قرار داده میشود پس وضع (ملحوظ) و موضوع له هر دو خاص و جزئی میباشد. و در هنگامی که بنا است نامی برای جنسی قرار داده شود واضح، آن جنس عام و کلی را در نظر میآورد آنگاه لفظی را برگزیند و آن لفظ را در برابر همان ملحوظ کلی و عام قرار میدهد.

فی المثل حقیقت «آب» که کلی و عام میباشد بنظر رسیده و ملحوظ گشته آنگاه لفظ «آب» در فارسی یا «ماء» در عربی برای همان ملحوظ عام و کلی برگزیده و در برابر آن نهاده شده پس وضع (ملحوظ) و موضوع له هر دو عام و کلی میباشد.^۱ و در هنگامی که بنا است برای معانی حروف و کنایات و اشارات لفظی انتخاب کند نمیتوان گفت لفظ «او» یا «آن» را در فارسی و «هو» یا «ذلك» را در عربی برای

۱- مراد از این عموم در اینقسمت عموم اصولی بمعنی فعلیت شمول و انطباق نیست بلکه منظور از آن کلی بودن یعنی قوه و امکان صدق بر افراد میباشد.

خصوص آنچه این کلمات در این زبانها در آن چیز بکار میرود واضع، وضع کرده است چه این امور مخصوصه در زمان وضع لفظ، از اصل وجود نمیداشته تا چه رسد باینکه منظور نظر واضع و ملحوظ او باشد.

برای روشن شدن مطلب باید گفت در مورد دو قسم اول، مرحله استعمال بامر حله وضع بحسب واقع و هم در ظاهر، تطابق دارد یعنی لفظ حسن (در قسم اول) یا آب (در قسم دوم) در همان چیز بکار میرود و استعمال میشود که لفظ برای همان چیز و در برابر آن قرار داده شده است لیکن در مورد قسم سیم بصورت ظاهر، تخلفی پدید آمده چه بیگمان آنچه مورد استعمال میباشد عین همان چیز منظور نظر واضع و موضوع له نبوده است: امروز لفظ «هو» یا «ذلك» بطور کنایه از زید (مثلاً) و اشاره باو استعمال میشود یعنی مستعمل فیه برای این لفظ، خصوص زید است که بی تردید در زمان واضع، موجود و ملحوظ نبوده و بالتبع موضوع له این گونه الفاظ نشده است پس موضوع له برای این الفاظ، چیست؟

اگر گفته شود موضوع له این الفاظ امری عام بوده پس این سؤال بجا میافتد که پس استعمال این الفاظ در معانی مخصوص مستعمل فیه چه مجوزی دارد؟ آیا استعمال در این معانی خاصه بر سیل مجاز میباشد؟ بطور یقین نه. آیا بر سیل حقیقت و از باب اشتراك است؟ اگر چنین باشد واضع آن نسبت بمعنی مستعمل فیه چیست؟ واضع اولست یا غیر او؟ در صورت اول، اشکال پیش، لازم میآید و در صورت دوم ناگزیر بواسطه نامتناهی بودن امور مستعمل فیه باید اوضاعی نامتناهی و واضعانی غیر محصور، قائل شد چه هر استعمال کننده ای در هر استعمالی ممکن است امری را مستعمل فیه برای این گونه الفاظ قرار دهد که غیر او یا در غیر آن استعمال آنرا مستعمل فیه قرار نداده پس این الفاظ را میان معانی نامتناهی مشترك قرار داده است. التزام باین مطلب (قطع نظر از اینکه تعدد واضع، با اشتراك اصطلاحی مخالف است و قطع نظر از اینکه چنین کاری اتفاق نیفتاده) مستلزم اینست که گفته شود اینگونه الفاظ از يك زبان (عربی باشد یا غیر آن) در حقیقت از آن زبان نمیباشد و استعمال کننده آنها را بعنوان لفظ موضوع در آن

زبان بکار نبرده بلکه خود او معنی و امر را ملحوظ ساخته و لفظ را در برابر آن قرار داده و بکار انداخته و این خلاف فرض است.

بعلاوه آن امر عام چیست که این الفاظ هیچگاه در آن موضوع له عام بکار نرفته و شاید هم هیچگاه در آن بکار نرود بلکه شاید هم ممکن نشود که در آن بکار برده شود؟ چه اگر فرض شود که موضوع له برای لفظ «هو» مثلاً معنی عامی از این قبیل «هر مذکر عاقل» باشد کدام مورد است که این لفظ، استعمال و از آن معنی «هر مذکر عاقل» خواسته شده باشد؟ و اگر چنین استعمالی تحقق یابد فی المثل گفته شود «زید هو ابن عمرو» و از لفظ «هو» در این جمله معنی «هر مذکر عاقل» اراده گردد این جمله را چه معنی و مفهومی خواهد بود؟ و در اینصورت آیا اینگونه وضعی لغو و عبث نخواهد بود؟ اینست که ناگزیر در اینگونه الفاظ باید میان وضع، بمعنی ملحوظ، و میان موضوع له تفکیک قائل شد چه خاصهائی که در زمان وضع، وجود نداشته از حیث خصوصیت موجوده در آنها نمیشود ملحوظ واضع قرار گرفته باشد و عام باعتبار عام بودنش نمیباشد موضوع له باشد. پس جمع میان این امور بدین وجه، میسر است که گفته شود در این گونه موارد آنچه در موطن لحاظ بتصور آمده و ملحوظ شده است معانی عامه میباشند و بدیهی است که معانی عامه آینه انعکاس جزئیات و خاصهائی خود میباشند یعنی در عام میتوان افراد نامتناهی خاصهائی آنرا دید. در حقیقت در اینگونه موارد يك چیز بدو اعتبار دیده شده یاد و چیز در يك امر، اعتبار گردیده. پس وضع بمعنی ملحوظ، امریست که جزئیات آن نیز در آن بنحو اند ماچ و اندك و بر وجه فناء و استهلاك ملحوظ میباشند و موضوع له برای لفظ همان جزئیات و افراد مندرجه مندمجه میباشند که هر يك از آنها بنحو تمایز و تشخیص و تفصیل، مستعمل فیه برای لفظ قرار گرفته است.

وضع حروف نیز باین وضع است جز اینکه معانی حروف را در عالم معنی و نشاء مفهوم، استقلال نیست و الفاظی که در برابر آنها وضع شده در مرحله استعمال در همان معنی غیر مستقل بکار میرود پس میان وضع «هو» مثلاً و وضع «من» مثلاً از جهت وضع (بمعنی ملحوظ) و از جهت خاص بودن موضوع له فرقی نمیباشد لیکن از اینجهت

که در اول، موضوع له خاص، بحسب ذات در عالم معنی و مفهوم و هم در عالم خارج و مرحله استعمال دارای استقلال و قائم بذات می باشد و در دوم در آن عوالم و مراحل، نامستقل و وابسته بغير می باشد میان آن دو تفاوت وجود دارد.

اشاره

در اطراف حروف و معانی آنها و چگونگی وضع حروف سخن

بسیار بمیان آمده نویسنده این اوراق نیز در مواضعی متفرق

از جزو ها و رساله های خود در این باره سخن گفته و بتحقیق و تنقیح این موضوع اقدام کرده است. در این اوراق، مختصری را که در تقریرات اصول خود بطور پاورقی آورده ام او هاشرا اشاراتی است نافع نقل می کنم:

«در چگونگی معانی حروف میان محققان اختلاف است: از متأخران برخی

حروف را از قبیل علامات پنداشته پس آنها را بکلی بی معنی انگاشته است برخی دیگر معانی حروف را از لحاظ استقلال در مقام وضع و لحاظ، مانند معانی اسمی دانسته.

برخی هم از آن تقریط و از این افراط خود را بر کنار گرفته پس گفته اند برای حروف نیز معنی موجود است لیکن معانی حروف از لحاظ استقلال با معانی اسماء مبائن می باشد بدین معنی که، «معنی حرفی» نامستقل و «معنی اسمی» مستقل است.

«ریشه این عقائد و اقوال سه گانه در شرح محقق رضی بر کافیه دیده میشود چه در يك صفحه از آن کتاب آنها را بطور احتمال و تردید یاد کرده (لیکن اگر متشابهات کلام وی بر محکمانش حمل شود معلوم میگردد ویرا بتحقیق و تصدیق احتمال سیم نظر است).

«از میان اقوال سه گانه چنانکه در بالا اشارت رفت قول سیم موافق دقت

و تحقیق است. پس باین نظر معانی حروف را، از حیث معنی بودن، استقلال نمی باشد

بدین معنی که در موطن ذهن و ظرف تعقل و ادراک، که تعبیری دیگر از عالم معانی

و نشاء مفاهیم می باشد، معانی حروف را بخودی خود تقرر و ثبوت نیست بلکه تحقق و ثبوت معانی

حروف، پیر و تحصیل و وجود معنی و امری دیگر می باشد بطوری که فرض ادراک و تعقل

«معنی حرفی» که عبارت از تحصیل و وجود خاص آنست، انقلاب حقیقت دانسترا که

اعتراض بر تمثیل مشهور در وضع خاص و موضوع له خاص

در حقیقت عین عدم تعقل و عدم وجود و تحقق آن میباشد، مستلزم است.
» پس معنی حروف و مطلق معنی حرفی هیچگاه مورد توجه ذهن نمیشود
یعنی در عالم ذهن وجود ممتاز و جدا گانه پیدا نمیکند.

» از اینجا دانسته میشود که معانی حروف در عالم ذهن با اعتراض در عالم
خارج، تفاوت دارد پس تشبیه آن معانی ذهنی، با اعتراض خارجی چنانکه از
برخی از دانشمندانست تشبیهی درست نیست چه اعراض را در نشاء خارج «وجود
فی نفسه» هست که آن وجود، «غیره» میباشد لیکن معانی حرفی را در نشاء ذهن اصلا
وجود «فی نفسه» نمیباشد بلکه وجود آنها در آن نشاء «وجود فی غیره» میباشد.
» محقق طوسی، خواجه نصیر الدین، قدس سره، در شرح بر منطق اشارات
گرچه همان تشبیه را آورده لیکن نتیجه کلامش با آنچه در اینجا تحقیق شد
موافقت دارد،

چنانکه دانسته شد برای قسم اول (وضع و موضوع له هر دو
خاص) اسماء اعلام مثال آورده شده است درباره این تمثیل
اگر گفته نشود «لیست المناقشة فی الامثال من دأب المحصلین» (علماء استدلالی را مناقشه
در مثال، عادت و شایسته نیست) مناقشه و اشکالی بنظر میرسد که آنرا نیز در مواضعی
از آثار خود تشریح کرده ام. در اینجا باز هم از کتاب تقریرات اصول خود این مطلب را
که بطور پاورقی در آنجا یاد کرده ام میآورم:

» مثال بودن اسماء اعلام برای این قسم تقریباً مورد اتفاق عموم دانشمندان است
و از کسی بر خلاف آن تصریحی در جایی ندیده و نشنیده ام و آنچه در کلام
بزرگان از محققان فلسفه و عرفان بطور عموم یا اطلاق تکرر یافته که «الفاظ، موضوع است
برای معانی عام» مقصود از آن عبارت، چنانکه گویندگان آن تصریح کرده و تمثیل
زده اند اینست که در مثل لفظ «میزان» علاوه بر اینکه، از لحاظ شمول بر افراد و مصادیق
یک قسم از میزان، عمومیت دارد بر اموری گوناگون که آلت و وسیله سنجش گردند
نیز عمومیت دارد پس باین اعتبار، قیاس و گویا و شاغول و طراز و میزان الحرارة

و میزان البروده و میزان شناختن کمی و زیادی دخل و خرج یا آمار افراد و همچنین منطق و عقل و انسان کامل همه میزان میباشند.

«لیکن بنظر نویسنده چنانکه در یکی از تألیفات نا تمام خویش (مقدمه‌ای برای تفسیر سورة ملك است که در ۱۲ سال پیش^۱ با اندازه دوست صفحه از آن بزبان تازی و باروشی عرفانی نوشته شده و از آن پس عوائق ایام، اتمام آنرا بتعویق افکنده) تشریح کرده‌ام خاص بودن موضوع له در اسماء اعلام از اشکال خالی نمیباشد چه اگر موضوع له در این گونه موارد، خاص و جزئی باشد باین معنی که امری باهمه خصوصیات و مشخصات، زمانی و مکانی و غیر اینها از عوارض، مورد لحاظ و موضوع له برای این الفاظ باشد پس بتبدل یکی از آن اوصاف و حالات، موضوع له لفظ از میان می‌رود. پس اطلاق لفظ بر آن موجودی که تغیر یافته روا نخواهد بود (مگر بعنوان مجاز یا اشتراك) در صورتی که چنین نیست. زیرا لفظ زید که برای فردی مشخص و خاص وضع گشته در تمام احوال متبدل و اطوار مختلف، از شیرخوارگی و کودکی و جوانی و پیری و سلامتی و ناخوشی و عزت و ذلت و فقر و غنا و بودن در این مکان و در آن مکان و جز اینها بوسیله همان يك وضع نخست و بطور حقیقت بر آن شخص اطلاق می‌گردد. پس اگر همه آن مشخصات و خصوصیات که در حال وضع، موجود است در موضوع له معتبر باشد اطلاق آن لفظ بر وی در سائر احوال، بلحاظ آن وضع درست نمیباشد و اگر همه آنها ملحوظ نباشد پس آنچه ملحوظ و در موضوع له معتبر بوده امری خاص و جزئی حقیقی نبوده است.

«نفس یا روح وی نیز اگرچه از ابتداء تولد موجود و تا هنگام مرگ با تن او همراه است لیکن قطع نظر از اینکه در موقع نامگذاری اشخاص، کمتر بآن توجهی هست آن نیز اطوار و شئونی مختلف و احوال و نعوتی متخالف پیدا میکند و خلاصه آنکه موضوع له در این الفاظ نسبت باوضاع و احوال شخص بیگمان نوعی از سعه و شمول را، که لحاظ آن باجزئی حقیقی بودن ناسازگار است، دارا میباشد و بی تردید این سعه و شمول با عمل عرف، انسب و بنظر عموم اقربست تا در نظر گرفتن همه قیود

۱- این تألیف در سال ۱۳۴۸-۱۳۴۹ هجری قمری شروع شده و نا تمام مانده است.

مشخصه و اعتبار همه عوارض مخصوصه»

در بارهٔ قسم چهارم (وضع خاص و موضوع له عام) چنانکه گفته شد فقط از متأخران و معاصران، برخی آنرا پذیرفته و بدان گفته‌اند.

تصور ایشان در این زمینه اگر درست باشد شاید وضع عام و موضوع له عام (قسم دوم) بی موضوع و بیمورد بماند زیرا آنان اینگونه تصور کرده‌اند که هر چیزی عام باید فردی از آن بنظر آید تا بر آن وقوف بهمرسد آنگاه لفظی برای آن ملحوظ بر گزیده و انتخاب گردد لیکن لفظ در برابر آن ملحوظ قرار داده نمیشود چه فی المثل جنس شیر تا يك فرد از آن بنظر نیاید علم بآن جنس حاصل نمیگردد پس آنچه در ابتداء ملحوظ شده یعنی آلت لحاظ قرار گرفته و باصطلاح «وضع» بآن توجه یافته امری خاص بوده لیکن لفظ در برابر آن فرد خاص مشخص قرار داده نشده بلکه در برابر کلی و عام آن. پس وضع (آلت لحاظ) خاص بوده و موضوع له عام و از این جهت است که لفظ شیر مثلاً در فارسی و لفظ اسد مثلاً در عربی بر هر يك از هزارها از افراد جنس خود بر سیل حقیقت اطلاق و در آنها استعمال میگردد.

اشتباه این اشخاص در قول بجواز این قسم از اینجا ناشی شده که مرآت بودن خاص را برای عام، شاید از راه قیاس بعکس آن، در وقت وضع روا دانسته و از این غفلت داشته‌اند که خاص از لحاظ خاص بودن چنانکه مرآت خاصی دیگر نهیگردد یعنی معقول نیست که خاصی را از آن جهت که جزئی و خاص میباشد در آینهٔ جزئی و خاصی دیگر از حیث جزئی بودن آن دیده‌چنین از آن جهت و حیث ممکن نیست برای عامی مرآت واقع شود چه خاص از لحاظ خصوصیت با خاصی دیگر متغائر و نامتناسب است و دامنه اش از آن لحاظ نسبت به معنی وسیع عام بسیار نارسا و کوتاه و محدود پس چگونه ممکنست در شیئی محدود و کوچک، امری با آن متغائر و نامتناسب یا امری نامحدود و وسیع دیده شود.

خلاصه آنکه چنانکه در کتاب رهبر خرد بتفصیل در این زمینه بحث کرده‌ام

« جزئی ، کاسب نمیباشد » .

راست است چنانکه گفته اند جزئی ممکن است درابتداء بذهن بیاید لیکن آن طریق وصول بوضع (بمعنی ملحوظ) است یعنی ذهن از احساس جزئی ، بکلی وعام آن انتقال مییابد و آنرا ملحوظ قرار میدهد پس اگر واضع لفظ را در برابر همان ملحوظ عام قرار دهد چنانکه در مورد اسماء اجناس چنین است وضع وموضوع له هر دو عام و اگر لفظ را برای جزئیات وافرادی که عام بر آنها منطبق و از آنها کاشف میباشد وضع کند وضع ، عام وموضوع له خاص خواهد بود .

برای وضع بمعنی مصدری باعتباراتی دیگر اقسامی دیگر گفته شده که از آن جمله است تقسیم آن بدو قسم زیر :

تکمله

۱- اخطاری .

۲- ایجادی .

دانشمند محقق صاحب «هدایة المسترشدين» در آن کتاب این مضمون را افاده کرده است :

«وضع لفظ گاهی اخطاری یا احضاری است مانند مرکبات خبری وبیشتر الفاظ مفردة ، که در برابر معانی مستقلة خود ، که بیش از استعمال لفظ ، موجود و متحصل بوده ، وضع گردیده است و گاهی ایجادی یا انشائی مانند مرکبات انشائية واسماء اشاره وعدهای از حروف مثل حروف نداء وحروف مشبهة بفعل ... »

باز در دنباله همین قسمت بدین مضمون افاده کرده است :

«و گاهی لفظ در برابر معنی که در آن استعمال شود وضع نشده ودر این صورت گاهی در برابر معنی دیگر جز افاده معانی وضع شده است مانند «ان مصدریه» و «مای کافه» و «تنوین ترنم» ونظائر اینها و گاهی فائده معنوی بر آن قرار داده میشود مانند تأکیدى که برخی از حروف زاعده آنرا افاده میکند نظیر لفظ «من» در جمله «ما فی الدار من رجل» و گاهی چنین فائدهای نیز منظور نشده مانند برخی دیگر از حروف زاعده و ظاهر اینست که همه اینها از عنوان حقیقت و مجاز خارج باشد و گاهی از این گونه

وضع بجز از صورت اخیر به «وضع افادی» تعیین میشود چنانکه از قسم نخست به «وضع استعمالی» تعبیر میگردد.

و گاهی برای این جهت وضع بعمل میآید که الفاظ موضوعه از آن مرکب گردد مانند وضع حروف تهجی. اینگونه وضع گاهی بنام «وضع تحصیلی» خوانده میشود گرچه در این مطالب منقوله مواضعی برای نظر و تأمل هست لیکن در این موضع که تشریح این مطالب منظور نمیشد و فقط برای اشاره بوجود اقسامی دیگر برای وضع، این نقل بعمل آمد بسط سخن و بیان نظر لازم بلکه متناسب نیست. نقل و نقد و شرح و جرح این موضوع بموضعی دیگر از این اوراق یا غیر اینها باید موکول گردد.

۵- «مفهرعات» وضع از لحاظ وحدت یا تعدد هر يك از موضوع

و موضوع له

نسبت الفاظ با معانی گاهی چنانست که هر دو متعدد میباشد و گاهی یکی از آنها واحد و دیگری متعدد است پس باین اعتبار که ناشی از وضع و مربوط بخود آنست سه اصطلاح بهمرسیده:

۱- متبائن.

۲- مترادف.

۳- مشترك.

هرگاه در برابر چند معنی موضوع له چند لفظ، موضوع

متبائن

باشد مانند همه الفاظ متکثره نسبت بمعانی متغایره: زید و عمرو

بکر و خالد و حسن و حسین و تقی و نقی در اسماء اعلام و آب و نان و قند و شکر و در و دیوار و زر و سیم و آن و روح و علم وجود در اسماء اجناس و مانند هو و هی و هما و هم و ذا و ذی و نظائر اینها در قسم سیم این المناظر با اعتبار معانی متبائن و متغایر آنها؛ نسبت یکدیگر متبائن میشوند.

هرگاه برای يك معنی چندین لفظ، وضع گردیده باشد

مترادف

مانند الفاظ غضنفر و اسد و لیث و حارث و دلهات و هزبر

و قسوره و حیدر و ضیغم که در عربی برای شیر (جانور درنده) قرار داده شده و مانند جواد

و فرس و خیل و دیگر الفاظی که باز هم در عربی برای اسب قرار داده شده است و مانند خور و آف و مهر و هور مثلاً که در فارسی بر کرة مخصوص اطلاق میگردد نسبت میان آن الفاظ را مترادف و آن الفاظ را نسبت بهم مترادف میخوانند. در اینکه مترادف در لغت جائز است یا نه؟ جمهور محققان آنرا تجویز کرده و بویژه در زبان عرب که اینگونه مباحث نسبت بآن زیادتر بمیان آمده برای لغات مترادفه مثالهایی بسیار یاد کرده اند.

فیروز آبادی، صاحب قاموس، کتابی نوشته بنام «روض المسلوب فی ماله اسمان الی الالوف» پس برای يك مسمی و موضوع له بعقیده او در زبان عرب تا چند هزار لغت و اسم هم ممکن بلکه موجود است. از برخی هم (تغلب و ابن فارس) حکایت شده که مترادف را منع کرده و بچند دلیل هم استناد جسته اند.

بنظر نویسنده این اوراق مترادف امری محال و ممنوع (چنانکه تسوهم کرده اند) نمیباشد لیکن وقوع آن نیز باستناد مثالهایی که آورده اند خالی از تأمل نیست بلکه قابل تردید و تشکیک است.

اما ممنوع نمیباشد زیرا دلائلی که برای منع مترادف بآنها استناد شده قابل اعتماد نیست.

برای روشن شدن مطلب برخی از آن ادله و پاسخ آنها یاد میگردد:

۱- اگر مترادف جائز باشد و واقع گردد وجود مترادف بی فائده و لغو خواهد بود. زیرا بلفظ اول، مقصود حاصل میگردد.

۲- اگر مترادف واقع باشد تعریف شیئی که شناخته شده و معرفتش از پیش حاصل گشته لازم میآید. زیرا مسمی و موضوع له شناخته و تحصیل شده و چون مقصود از وضع الفاظ تفهیم و تفهم میباشد پس تفهیم بوسیله لفظ دوم از قبیل تحصیل حاصل است.

۳- وحدت لفظ بحفظ و ضبط نزدیکتر است پس برواضع لازم میباشد که این مصالح ترا تدارك و تحصیل کند.

از دلیل نخست چنین پاسخ داده شده که : اولاً وقوع آن نسبت بزبانهای مختلف قابل انکار نیست . دریک زبان هم وجود امثال انسان و بشر برای اثبات وقوع آن کافیست و ثانیاً بی فائده بودن آن ممنوعست .

از سید عمیدالدین در زمینه پاسخ اول چنین حکایت شده که گفته است « اگر ترادف جائز نباشد واقع نخواهد بود در صورتی که وقوع آن نسبت بدولت، ضروری است و نسبت بیک لغت هم اهل لغت تصریح کرده اند که هر يك از دو لفظ اسد و سبع برای جانور درنده وضع شده و هر يك از دو لفظ انسان و بشر برای حیوان ناطق و هر يك از دو لفظ قعود و جلوس برای وضع مخصوص ، وضع گردیده و گفته اهل لغت در اینگونه موارد حجت است » .

از علامه حلی در زمینه پاسخ دوم چنین حکایت شده که گفته است « وقوع ترادف در مثل اسد و سبع و غیر این دو ، دلیل جواز آنست بعلاوه ممکن است قبیله ای لفظی را در برابر امری قرار دهد که قبیله ای دیگر لفظی دیگر در برابر آن معنی قرار داده بوده است . و در صورتی که این عمل را يك واضع کرده باشد باز نمیتوان گفت کاری بی فائده انجام داده چه ممکنست برای تسهیل و تولید قدرت بر فصاحت، این عمل شده باشد چنانکه ممکنست برای رعایت سجع و قلب و تجانس و حفظ وزن ، بتکثیر لفظ اقدام بعمل آمده باشد چه بسا که وزن با لفظی ، درست و با لفظی دیگر نادرست باشد و همچنین در سجع و قلب و تجانس »

از دلیل دوم چنین پاسخ داده شده که اولاً این مطلب مقتض می باشد بادل و اماراتی متعدد بر يك مطلب . و ثانیاً وضع دو لفظ مثلاً برای يك معنی نه برای اینست که در يك مورد هر دو لفظ بطور حتم بکار رود بلکه برای اینست که گوینده در توسعه باشد و هر کدام از آن دو لفظ را بخواهد بتواند از آن استفاده کند .

از دلیل سیم چنین پاسخ داده شده که بر فرض تصدیق بحکمت و مصلحت یاد شده مراعاة آن در موردی لازمست که بمصلحت و حکمتی اقوی واولی ، معارض نباشد و با فوائد زیادی که برای ترادف هست و یاد شد زمینه ای برای رعایت و تدارك

مصلحت مزبوره باقی نیست .
اینها سخنانی میباشد که نهیاً و اثباتاً در کلمات قوم آورده شده و سستی و نادرستی برخی از آنها روشنیتر از آنست که این اوراق را تکفل بحث در باره آنها شایسته و درخور باشد .

عجب اینجاست که چگونه این محققان از این غفلت داشته اند که از شرائط مترادف اینست که الفاظ مترادف باید از يك لغت و بوسیله واضع یک زبان باشد و گرنه کدام عاقلست که بتواند وجود زبانها و لغات متعدد عالم را منکر گردد تا بتواند انکار مترادف کند؟ و باز عجب است که چطور توجه نداشته اند که میان لفظ اسد و سمیع و هم میان لفظ انسان و بشر و هم میان لفظ قعود و جلوس از لحاظ معنی فرقت بخصوص میان قعود و جلوس که اول نشستن از حال ایستادگی و دوم نشستن از حال خوابیدگی میباشد .

عجیبتر آنکه همه الفاظی را که بآنها مثل زده اند الفاظی است پیش پا افتاده و مطروق و بسیار بعید مینماید که مانع وقوع مترادف بآنها بر نخورده باشند .
آنچه در این زمینه بنظر نگارنده میرسد همانست که در تقریرات اصول خود باین عبارت آورده است :

« باید دانست اثبات مترادف ، بویژه در زبان تازی باستناد مثالهایی که یاد کرده اند بی اشکال نیست زیرا بنظر دقیق الفاظی را که در این موضوع بعنوان مثال آورده اند از حیث خصوصیتی که نسبت بمعنی هر لفظی ملحوظ شده میان معانی آن الفاظ ، باعتبار خصوصیات یاد شده ، فرقت . پس اتحاد معنی که از شرائط محقق شدن مترادف میان الفاظ میباشد در آنها ملحوظ نیست و اگر ، بفرض دور ، مثالی یافت شود که اتحاد معنی در آن مسلم گردد وحدت واضع که شرطی دیگر برای محقق شدن مترادف در يك لغت میباشد مورد تردید خواهد بود بلکه با احتمالی قوی چنین مورد را باید از باب توارد لغات بشمار گرفت و گفت این الفاظ از چند زبان مختلف یا چند قبیله یا چند واضع ، که در زمانهای مختلف بوده و از وضع لغتی دیگر برای آن معنی آگاه نبوده یا غفلت داشته اند بهمرسیده و در يك لغت جمع شده پس واضع آن متعدد است نه واحد » .

خلاصه آنکه برای تحقق مترادف چنانکه از کلمات قسوم مستفاد می‌باشد
شرائط سه‌گانه زیر معتبر است :

۱ - وحدت معنی .

۲ - وحدت واضع .

۳ - تعدد لفظ .

و وجود این شرائط سه‌گانه در مورد مثالهای منقول، مسلم نیست بلکه مورد
تشکیک و تردید می‌باشد چه ممکنست یک‌ذات باعتبار انواع و اوصاف و اوصاف یا
حالات حتی سنین عمر نامهای مختلف پیدا کند .

فی‌المثل خرمارا انواعی است که هر نوعی را نامی گذاشته‌اند و حالاتی است از نرمی
و تازگی و خشکی و کهنگی و ترشی و شیرینی که باعتبار هر وصف و حالتی نامی برای
آن وضع شده خلاصه نر و مادگی و کوچکی و بزرگی و بچگی و جوانی و پیری و
فر بهی و لاغری وضع و قوت و سیاهی و سپیدی و جز اینها همه اوصاف و جهاتی هستند
که ممکنست یک‌ذات و یک‌مصدق باعتبار این عوارض مختلف، الفاظی متعدد را مقتضی
باشد و در غالب الفاظ مترادف بنظر دقیق این تفاوتها موجود و در مقام وضع، الفاظی
متعدد باعتبار آنها ملحوظ می‌باشد پس معنی «وحدت» ندارد .

همچنین ممکنست در یک زبان لیکن در شهرهای مختلف یا قبایل متفرق
اشخاصی بسی اطلاع از یکدیگر برای یک معنی الفاظی متغائر قرار دهند و بعد
فرهنگ‌نویسان که سعی دارند همه لغات اهل یک‌زبان را در یک کتاب فراهم آورند لغتی را
که فی‌المثل در پارس برای یک معنی بوده بالغتی دیگر که در خراسان برای همان معنی
بوده چون هر دو را اهل زبان فارسی اطلاق و استعمال می‌کرده‌اند در کتابی جمع کرده‌اند
بعدها مراجعه کنندگان بآن کتب توهم کرده‌اند که واضع همه آن لغات یک‌شخص بوده
بلکه گاهی لغتی از زبانی بزبانی دیگر انتقال یافته و بر اثر غلات از این انتقال با لغت
اصالی آن زبان بصورت مترادف در آمده است و بهر حال در اینگونه موارد دو وحدت
واضح، که شرط دوم مترادف می‌باشد، موجود نبوده است .

همچنین ممکنست در مواردی لفظ موضوع، واحد بوده و همان لفظ واحد

انتقاد مثالهای ترادف باعتبار شرائط سه گانه آن

باختلاف لهجه‌های محلیهای متباعد یا قبائل مختلف و متعدد بصورت‌های گوناگون تلفظ شده و در نتیجه غفلت از ریشه‌های اصلی، توهم تعدد لفظ و تحقق ترادف پدید آمده باشد فی‌المثل خور و هور در پارسی و سرد و زرد در عربی از این قبیل است و هم ممکنست یکی از دو لفظ برای آن معنی وضع شده باشد و لفظ دیگر در آن معنی بطور مجاز بکار رود چنانکه در لفظ «کرد» و «نمود» و لفظ «گفت» و «فرمود» حال بدین منوال است. باجمله در این موارد تعدد لفظ موضوع، که شرطی دیگر از شرائط ترادف میباشد، وجود نیافته است.

بطور خلاصه هر مثالی که برای ترادف بدان تمثیل و استناد شده یا بشود شاید دست کم از یک راه دارای خلل و فساد باشد و گمان نمیرود مثالی یافت شود که تمام شرائط را واجد و بکلی از خدشه و اشکال، مصون و سالم باشد.

هرگاه برای هر يك از چند معنی، يك لفظ با وضعی متعدد
 مشترك | بوسیله يك واضح قرار داده شده باشد نسبت آن معانی
 باهم اشتراك و خود آن معانی باعتبار اینکه در يك لفظ باهم شريك شده‌اند مشترك
 میباشند و بهمین مناسبت لفظ را هم مشترك میخوانند.

لفظ « مشترك » خود مشترك میان دو معنی :

۱ - مشترك لفظی

۲ - مشترك معنوی

مشترك معنوی همانست که بنام « کلی » خوانده میشود و متواطی و مشکک را

مقسم میباشد.

مشترك لفظی چیز است که هم اکنون در بالا تعریف شد و در این موضع مورد بحث است. لیکن باید متذکر بود که در کلمات قوم وقتی که بطور اطلاق لفظ « مشترك »

گفته و اطلاق میشود مراد از آن مشترك لفظی میباشد نه معنوی.
 در عربی و فارسی اتفاقاً زیاد برای مشترك لفظی مورد مثل واقع شده
 که از همه در عربی مشهور تر لفظ « عین » میباشد که هفتاد معنی برای این لفظ نقل کرده‌اند

و در فارسی لفظ شیر و سیر و داد و مانند اینها از مثالهای مشترك لفظی میباشد
در اینکه مشترك لفظی در لغت هست یا نه ؟ باز اختلاف شده برخی گفته اند
مشترك جائز نیست و عقل و وضع مشترك را محال میدانند برخی وضع آنرا محال ندانسته
و تجویز کرده اند لیکن وقوع آنرا بحکم عقل محال و ممتنع دانسته اند (این قول از
باخی و ابهری و تغلب حکایت شده) در برابر این تفریط برخی دیگر افراط کرده
و وقوع آنرا باستناد لزوم رعایت مصلحت عامه واجب دانسته اند .

بیشتر اهل علم از آن تفریط و این افراط بر کنار مانده و بوقوع اشتراك قائل شده اند
کسانی که وضع مشترك و وقوع آنرا محال دانسته اند وضع مشترك را
باتفهیم و تفهیم که غرض واضع از وضع الفاظ میباشد منافی پنداشته و گفته اند شخص
عاقل ، ممکن نیست برخلاف غرض خود کاری انجام دهد .

کسانی هم وقوع مشترك را در خصوص قرآن مجید منکر شده و باستناد
اینکه اگر در قرآن مجید مشتركی باقرینه وارد گردد موجب تطویل کلام که بابلاغت
عالیه قرآن مجید منافات دارد میباشد و اگر بی قرینه وارد گردد موجب اجمال کلام
که با حکمت حق ، تعالی شأنه ، مخالف و منافی هست میباشد .

این دعاوی بآنچه از قائلین بجواز اشتراك و وقوع آن در مقام استدلال
نقل شده مردود است چه از عضدی نقل شده که گفته است اهل لغت را بروجود
مشترك ، اتفاق و اطباقت . در کتاب عده این عبارت « و فی الناس من دفع ذلك و قال
لیس فی اللغة اسم واحد لمعنین مختلفین و هذا خلاف حادث لا یلتفت الیه » و در کتاب
نهایه این عبارت « انه مذهب المحققین و المخالف شاذ » و در کتاب معالم این عبارت
« قد احواله شردمة و هو ضعیف لا یلتفت الیه » موجود و منقولست . چنانکه در محلی از
معارج نیز این عبارت مذکور است « و استقرء اللغة یحقیقه » .

این سخنان از جنبه وقوع ، که اخص از امکان و مؤخر از آنست ، منکرین اشتراک را
بخوبی جواب میدهد . بغلاوه از راه عقل باید گفت منافاة وضع مشترك با غرض از وضع
مسلم نیست چه اغراض عاقلانه مختلف و متفاوت میباشد . همچنین وقوع آن در قرآن

مجید، مسلم و بی تردید است و ادعاء منافات استعمال مشترك با بلاغت، در صورت اقتران آن بقرینه، ادعائی است ناشی از عدم توجه بحقیقت بلاغت، که مطابقت کلام است با مقتضای حال، چنانکه ادعاء منافات استعمال مشترك با حکمت در صورت عدم انضمام قرینه بآن، ادعائی است واهی و مبتنی است بر عدم توجه مقتضیات و شئون حکمت. از آنچه گفتیم دانسته میشود که وضع مشترك و وقوع آن و استعمال آن (حتی در قرآن مجید نیز) امتناعی ندارد و محال نمیشود لیکن در عین حال در تقریرات اصول خود پس از اثبات امکان و وقوع مشترك چنین آورده ام:

«اگر کسی از این گفته ها چشم پوشد و امکان وضع مشترك را تجویز کند و در عین حال وقوع آنرا در لغات، مسلم نگیرد بلکه مورد تردید داند و ادعا کند که آنچه برای مشترك بعنوان مثال یاد شده در تمام آن موارد یا قدر جامع میان معانی متعدد، موضوع له میباشد یا یکی از آنها موضوع له اصلی و معنی حقیقی است و معانی دیگر مجازی که کثرت استعمال لفظ در این معانی مایه اشتباه و در نتیجه موجب اشتباه آنها بمعنی حقیقی شده یا از باب تداخل لغات و تعدد واضعان یا از راه توارد لهجات و تکرر اوضاع میباشد بیگمان این ادعا را نمیتوان گزاف شمرد زیرا بسی دور از نظر است که کسی بنام واضع (با اینکه لفظ سازیرا در باز و همه کس را دست توانائی بر بختن و ساختن آن دراز است) بنشیند و خود را چنان ناتوان و دست بسته ببیند که ناگزیر هفتاد بار یا افزون دست نیاز بسوی يك لفظ دراز کند و از بیچارگی و زبونی همان يك لفظ را در برابر معانی مختلف قرار دهد (چنانکه گفته اند در تازی لفظ «عین» برای هفتاد و لفظ عجوز برای هشتاد معنی وضع شده) شگفت اینست که هر يك از معانی مشترکهای مورد مثال را لفظی، بلکه گاهی الفظی، مخصوص بخود آن نیز میباشد پس بهیچ گونه نمیتوان احتمال داد که نیازمندی بلفظ و گرفتاری در تنگنای نبودن آن مجوز حدوث اشتراك و موجب تحقق آن گردیده باشد»

خلاصه آنچه در این زمینه بنظر میرسد و باید گفت اینست که برای تحقق

اشترك، شرائط زیر اعتبار شده است:

اتحاد مثالهایی که برای مشترك میباشد

۱- تعدد معنی.

۲- وحدت واضع.

۳- وحدت لفظ.

و در مورد مثالهایی که برای مشترك یاد کرده اند تحقیق شرائط سه گانه فوق مورد تردید است زیرا در برخی از مثالها تعدد معنی که شرط اول میباشد مسلم نیست چه تعدد معنی یعنی موضوع له وقتی مورد قطع و یقین میباشد که هیچیک از دو احتمال زیر در کار نباشد :

۱- اینکه قدر جامع میان معانی مستعمل فیه ، موضوع له باشد نه هریک از آنها.
۲- اینکه یکی از آنها موضوع له حقیقی و غیر آن مستعمل فیه مجازی باشد .
و در برخی از آنها وحدت واضع که شرط دوم میباشد مسلم نیست چه ممکن است توارد دولت از دو قبیله و دوشهر بلکه از دو زبان موجب توهم اشتراك شده باشد و در برخی و وحدت لفظ که شرط سیم میباشد مسلم نیست چه ممکن است در لغاتی مختلف تداخل پدید آمده باشد باین معنی که بحسب ریشه برای هریک از معانی ، لفظی قرار داده شده باشد که بعد بواسطه شباهت آن الفاظ شاید نخست در کتابت و از آن پس در تلفظ بیک صورت در آمده باشد و بیک گونه تلفظ شود چنانکه در لفظ شیر و لفظ سیر در پارسی این معنی روشن است . چه در زمان ما در برخی از شهرها برای جانور درنده طوری باین لفظ ، تلفظ میشود که بلفظ «شعر» عربی نزدیک و شبیه میگردد و برای مائع دوشیدنی آشامیدنی طوری دیگر تلفظ میگردد (همچنین بلفظ سیر که بمعنی رویدنی مخصوص میباشد طوری تلفظ میشود و بهمان لفظ بمعنی مقابل گرسنه طوری دیگر و برای سیر بمعنی واحد يك من طوری غیر از آن دو طور .
بهر جهت اثبات وقوع اشتراك با اعتراف بجواز و امکان آن بدلیلی متین نیازمند است و دلائل گفته شده در برابر احتمالات یاد گردیده قابل اعتماد و استناد نیست .

۶- متفرعات وضع از لحاظ مرحله استعمال

تفهیم و تفهم معانی چنانکه بوضع الفاظ ، نیاز دارد و برای حصول تفاهم باید

الفاظی موضوع شود همچنین تفاهم با استعمال آن الفاظ، نیازمند و بر آن متوقف می باشد. پس تفاهم در نتیجه دو عمل بحصول میرسد: نخست وضع و از آن پس استعمال.

استعمال بحسب مشهور، عبارت است از «القاء لفظ و اراده معنی» و بحسب تحقیق که لفظ، نحوی از وجود معنی و فانی و مندرک و متحد با آن می باشد نه وجودی مغایر و مستقل، باید گفته شود استعمال عبارتست از «القاء معنی بلفظ». بهر جهت مر حله استعمال گاهی از همه روی پیرومر حله وضع است و گاهی چنین نیست. از این توافق و تخلف، بحثی پیدا شده تحت عنوان «حقیقت و مجاز» که بطور خلاصه در زیر آورده میشود:

<p>هر گاه لفظی در همان معنی که موضوع له آن لفظ بوده استعمال شود بمناسبت اینکه در مورد وضع، ثابت مانده و در مقام استعمال در جای خود بکار رفته آنرا حقیقت و استعمال و معنی را حقیقی میخوانند.</p> <p>هر گاه لفظی در غیر آنچه در برابر آن قرار داده شده بکار رود یعنی در مقام استعمال، معنی دیگری جز معنی موضوع له از آن خواسته شود چون از مورد مقرر، تجاوز کرده است آنرا بنام مجاز و استعمال و معنی را مجازی میخوانند.</p>	<div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content; margin: 10px auto;">حقیقت</div> <div style="border: 1px solid black; padding: 5px; width: fit-content; margin: 10px auto;">مجاز</div>
--	--

برای حقیقت و مجاز در کتب مربوطه تعاریفی چند آورده شده که صاحب مفاتیح بسیاری از آنها را نقل و حکایت کرده است. آوردن آنها در اینجا ضرورت ندارد چه بیان حد حقیقی آنها در این اوراق، ضرور نیست و برای شناختن مراد از آنها هم آنچه گفتیم کافیست. لیکن از جنبه لغوی بی فایده نمی باشد که مبدء اشتقاق لفظ حقیقت و مجاز دانسته شود.

از «علامه» نقل شده که در نهایت چنین گفته است «الحقیقة فی اللغة فعلیة من الحق وهو الثابت لان مقابله الباطل وهو المعلوم فيكون الحق هو الثابت. ويقال: الحق لدائم الثبوت و للواجب و للقول المطابق اذا نسب الامر اليه ولو انعكست النسبة قيل صدق».

« والفعل یأتی بمعنی الفاعل کالعلیم والرحیم و بمعنی المفعول کالقتیل والجریح فان عنی هنا الاول کان معنی «الحقیقة» الثابتة وان عنی الثانی کان معناها المشبته والثناء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية ... و اما المجاز فانه مفعول من الجواز اعنی التعدی والعبور یقال جزت موضع کذا او من الجواز المقابل للوجوب والامتناع وهو فی الحقیقة راجع الى الاول فان غیر الواجب والممتنع یتردد بینهما وکانه ینتقل من احدهما الى الآخر و یسمى المجاز اللفظی لذلك فانه نقل من معناه الحقیقی الى معناه المجازی او کانه جاز موضعه فسمى مجازاً »

برای استعمال لفظی موضوع ، در معنی یا معانی حقیقی
معانی مجازی : آن حد و قیدی نیست بدین معنی که چون موضوع له لفظی (بتصریح خود واضح یا بنص اهل لغت یا باتکاء قوانین حقیقت شناسی) معلوم باشد استعمال آن لفظ در موضوع له معلوم ، جائز و مأذونست لیکن استعمال لفظ در غیر معنی موضوع له بصرف معلوم بودن اینکه آن معنی ، غیر موضوع له میباشد جائز و روا نیست و گر نه لازم میآید استعمال هر لفظی در هر معنی و مرادی جائز باشد و فساد این لازم بسیار روشن است .

پس برای صحت استعمال لفظی موضوع ، در غیر معنی موضوع له ، حدود و قیود و شرائط و روابطی لازم و درکار است تا از هرج و مرج دراستعمال ، که موجب اختلال تفاهم میباشد ، جلوگیری بعمل آید .

بعبارتی دیگر اصول معانی مجازی که میشود لفظی موضوع در آنها بکار برده شود محدود و مضبوط است و شاید باعتبار موارد مختلف ازسی مورد تجاوز نکند .

این ضبط و تحدید بدین تقریر ، تشریح میگردد :

اگر برای استعمال لفظی در « غیر معنی موضوع له » جز همین که این معنی « غیر موضوع له » و معنی مجازی میباشد خصوصیت و مناسبتی ملحوظ و معتبر نباشد باید بشود هر لفظی در هزارها معنی بطور مجاز استعمال گردد لیکن این استعمال چنانکه دانسته شد ممنوع بلکه بالحاظ غرض از « وضع » نامعقولست .

پس ناگزیر باید میان معنی « غیر موضوع له » که بنا است لفظ در آن

بکار رود و میان معنی «موضوع له» خصوصیت و مناسبت و ارتباطی باشد بطوری که از توجه بدین، توجه بدان حاصل گردد. تا در نتیجه هر چند لفظ در غیر آنچه واضح آنرا برای آن چیز قرار داده بکار رفته بغرض اصلی از وضع، که تفهیم و تفهم باشد، لطمه وارد نیاید چه اگر معنی موضوع له چنان باشد که او را لوازم و مناسباتی باشد که در ذهن با آن همراه و از آن لاینفک باشد پس هر گاه لفظی که نماینده معنی موضوع له میباشد بکار رود و بر اثر وضع، معنی موضوع له بطور مستقیم و بی واسطه بذهن در آید ناگزیر معانی متناسب و متلازم با آن هم بواسطه آن بذهن در می آید و مورد توجه شنونده می گردد پس هر گاه گوینده علامتی بکار برد که دانسته شود معنی حقیقی (موضوع له) در این استعمال منظور او نیست ناگزیر ذهن را از آن معنی انصراف و بآنچه منظور او از این استعمال بوده و از لفظ هم بواسطه فهمیده میشده انعطاف حاصل می گردد.

خصوصیت و رابطه و مناسبتی را که میان معانی مجازی و میان معنی حقیقی لازم دانسته اند بحسب اصطلاح بنام

علاقه

«علاقه» میخوانند.

در اینکه علاقه میان معانی مجازی و حقیقی بوسیله واضح باید معین گردد یا اینکه امریست طبیعی؟ اختلاف شده است.

در تقریرات اصول در این زمینه چنین گفته ام:

«... از اینرو برخی از دانشمندان راه افراط، پیش گرفته و صحت استعمال لفظ را در معنی مجازی بوضع، مربوط دانسته و چنانکه از این پیش اشاره شد در باره مجازها به «وضع نوعی» قائل شده و گفته اند نوع علاقه باید از طرف واضح معین گردد و باید از آنچه واضح در این زمینه معین کرده تخطی نشود. بسیاری از این اشخاص علاقه و خصوصیتی را که میان معنی حقیقی و مجازی معتبر میباشد محدود دانسته و آنها را در بیست و پنج علاقه محصور قرار داده اند پس باین عقیده بکار بردن لفظی در معنی دیگر جز معنی موضوع له هنگامی روا میباشد که یکی از اقسام بیست و پنجگانه علاقه که

رابطه و علاقه میان معانی مجازی و معنی حقیقی بذوق و طبع مربوط است نه بوضع واضع، نوع آنها را معین کرده است در میان معنی حقیقی و معنی مستعمل فیه، موجود باشد.

محققان گرچه برای مجازها به «وضع نوعی» قائل نیستند و صحت استعمال لفظ را در معنی مجازی بذوق سلیم، مربوط میدانند و از اینرو علاقه ها را در بیست و پنج علاقه محصور نمیشمارند لیکن مناسبت طبعی و خصوصیت ذوقی را برای صحت استعمال مجازی لازم میدانند و استعمال لفظی را در غیر موضوع له بی مناسبت و خصوصیت اجازه نمیکند.

در اینجا باید یادآور شوم که از آنچه راجع بحضور معانی مجازی بواسطه ملازمه آنها با معانی حقیقی توضیح داده شد بخوبی معلوم میگردد که این رابطه ایست طبیعی و ذوقی و بهیچوجه بواضع، مربوط نیست واضع میتواند میان لفظ و معنی رابطه ای بدان معنی که در مبحث «وضع» گفته شد ایجاد کند لیکن رابطه میان معانی امریست طبیعی و خارج از حدود اقتدار و اختیار و شئون کار واضع. فی المثل علاقه میان جانور درنده مخصوص که موضوع له برای لفظ شیر است و میان فلان شخص دلیر که لفظ شیر بطور مجاز در او بکار رفته مشابهت آن دو در دلیر بودن میباشد. آیا این مشابهت را واضع میتواند ایجاد کند؟ یا واضع میتواند بگوید اگر مشابهت میان معنی موضوع له و معنی مستعمل فیه وجود داشت چون معنی موضوع له بوسیله لفظ، بذهن شما میآید باید معنی مستعمل فیه هم بتبع آن بذهن شما درآید؛ بطور یقین نه. پس اینکه گفته شود تعیین نوع علاقه با واضع میباشد سخنی است دور از تحقیق. لفظی که موضوع میباشد وقتی استعمال میشود بی تردید

قرینه

کسی که از وضع آن اطلاع دارد بمعنی موضوع له آن متوجه میگردد و کسی که از وضع آن بی اطلاع است بهیچ چیز توجه پیدا نمیکند و هیچکس از ابتداء بمعنی مجازی متوجه نميگردد. برای اینکه ذهن شنونده در صورتی که معنی مجازی از لفظی مراد باشد بدان توجه و انتقال یابد برگزینده. (اگر اوضاع و احوالی در کار و مقرون نباشد که باستناد آنها ذهن بمعنی مجازی متوجه شود) لازمست که چیزی لفظی بگفته خود مقرون سازد که باقتران آن، ذهن، از معنی حقیقی منصرف

و بمعنی مجازی که مراد است منعطف گردد. این لفظ و هم آن اوضاع و احوال بنام «قرینه» خوانده میشود: یکی قرینه مقالی است و دیگر قرینه حالی. قرینه که بمعنی مقرون، و تاء آن برای نقل است؛ در دو مورد بکار میرود: یکی با مشترك و دیگر با مجاز.

قرینه مجاز را، بمناسبت اینکه ذهن بوسیله آن از معنی حقیقی انصراف پیدا میکند، یا از اصل نمیگذارد بمعنی حقیقی توجه شود، قرینه صارفه و مانعه میخوانند قرینه مشترك، چون ایضاح مجمل و تعیین معنی مبهم و مردد میکند، بنام قرینه موضحه و معینه خوانده میشود.

پی بردن باینکه لفظی در برابر معنی مخصوصی موضوع و آن علم بوضع معنی برای آن لفظ «موضوع له» میباشد از دو راه ممکنست حاصل گردد که یکی از آن دوراه، مقدم بر استعمال و مجوز آنست و دیگری متأخر از استعمال و متفرع بر آن میباشد، این دو طریق عبارتست از:

۱- تنصیص واضع و اهل اطلاع از وضع

۲- لوازم و آثاری از قبیل اطراء و عدم اطراء و عدم صحت سلب و صحت سلب و تبادر و تبادر غیر.

گاهی لفظی در معنی بکار رفته لیکن معلوم نیست آن معنی مستعمل فیه، معنی حقیقی لفظ است یا معنی مجازی آن. تردد میان معنی حقیقی و مجازی در این هنگام برای تردید و شک چند صورت بمیان میآید

که از آن جمله است دو صورت زیر:

۱- معنی حقیقی (موضوع له) از معنی مجازی (غیر موضوع له) ممتاز است لیکن معنی مستعمل فیه در استعمالی مخصوص نامعلوم است.

۲- معنی مستعمل فیه در آن استعمال، معلومست لیکن آیا همان مستعمل فیه معنی حقیقی است یا غیر آن؟ معلوم نیست.

در صورت نخست، باستثناء یکی از محققان علم ادب، که باستناد عمومیت و غلبه

موارد تردید در تشخیص معنی حقیقی و مجازی و حکم آنها

استعمالات مجازی در زبان عرب و بحکم «الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب» مورد مشکوک و مورد را بر اراده معنی مجازی محمول داشته، سائر محققان علوم مختلف آن مورد را بر اراده معنی حقیقی، حمل و قانونی در این زمینه تأسیس و وضع کرده اند بدین عبارت «الاصل في الاستعمال، الحقيقة».

از این اصل چنانکه در محل خود تصریح شده ظاهر یا راجح اراده کرده اند بدین معنی که گوینده وقتی خودش متوجه می باشد که آنچه از حاق لفظ بدن شنونده وارد میگردد معنی حقیقی آنست و حمل لفظ بر معنی مجازی آن بضمیمه قرینه نیاز دارد و متوجه است که شنونده هم باصل این مطلب، متوجه و هم بمتوجه بودن گوینده بآن متوجه است و بنا بر این اطمینان دارد که گوینده عاقل قاصد اگر غیر معنی حقیقی را اراده میداشت قرینه ای ضمیمه میساخت در صورتی که قرینه موجود نیست پس ظاهر این اوضاع و احوال یا راجح از حال چنین مقالی اینست که معنی حقیقی از آن مراد باشد. در صورت دوم، که مستعمل فیه معلوم لیکن موضوع له، مجهول باشد برخی از پیشینیان بهمان اصل سابق (الاصل في الاستعمال الحقيقة) استناد کرده و لفظ را در هر يك از معانی مستعمل فیه آن حقیقت دانسته و، بالحقیقة، باشتراك لفظ قائل شده اند لیکن جمهور محققان، مورد این اصل را بصورت سابق منحصراً دانسته و در مورد این صورت گفته اند «الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز» نفس استعمال بر حقیقت بودن آن دلالت ندارد.

پس در این صورت دو سؤال به میان می آید:

- ۱- اینکه با معلوم بودن مراد گوینده بحث در پیرامین اینکه آن مراد، معنی حقیقی لفظ است یا معنی مجازی آن چه فایده و ثمری دارد؟
- ۲- اینکه بر فرض بر دانستن این مطلب فائده و ثمری بار باشد تشخیص معنی حقیقی از چه راه حاصل میگردد؟

در باره سؤال اول بطور خلاصه باید گفت فائده و ثمره تشخیص معنی حقیقی در این صورت اینست که راست است آنچه اکنون مورد نظر گشته معنی مستعمل فیه

مواردی که معانی حقیقی و مجازی نامعلوم میباشد و طریق علم بآنها

و مراد گوینده در آن معلوم بوده است لیکن اگر آن لفظ، که در این موارد مراد از آن معلوم میباشد، در موردی دیگر بکار رود که معلوم نباشد کدام يك از معانی مستعمل فيه موارد پیش در این مورد از آن خواسته شده اگر از پیش بحثی برای تشخیص معنی حقیقی بمیان نیامده و معنی حقیقی شناخته نشده باشد آن لفظ در این مورد، مجمل خواهد بود و غیر قابل استفاده زیرا نه مراد واقعی گوینده از آن معلوم است و نه معنی حقیقی معلوم بوده تا دست کم باستناد اصل، همان معنی حقیقی، مراد حکمی و تنزیلی گوینده قرار داده شود و بهر حال اجمال، بر طرف گردد و استفاده بهم رسد.

پس فائده و غرض از این بحث اینست که این صورت هم بصورت نخست بر گردانده شود تا استناد باصل متبع و مسلم در آن صورت در اینجا هم محکم باشد. در باره سؤال دوم چنانکه از پیش هم اشاره شده برای اطلاع از وضع پس از اینکه باب طریق برهان «لم» انسداد یافت ناگزیر باید از راه اقامه برهان «ان» بسوی مقصد رفت. برای تالیف برهان «ان» در این زمینه لوازم و آثار و معالیل و مدالیل زیادی هست که دانشمندان آنها را دریافته و راه صحت و دلالت آنها را آشکار ساخته اند. برخی از آنها پیش از این مذکور افتاد لیکن چون از همه آنها معتبر تر طریق «تبادر» میباشد در اینجا همان طریق طرح و در اطراف آن، بروجهی متناسب با این اوراق بحث میشود.

هر گاه یکی از معانی متعددی، که لفظی در آن معانی استعمال

میشود، چنان باشد که از دیگر معانی بذهن شونده ای

که عالم بوضع میباشد بیشتر وارد گردد میگویند آن معنی مبادرت بذهن کرده و تبادر حاصل گردیده است.

تبادر از این راه دلیل است که از حاق لفظ، بی انضمام امری دیگر بدان، معنی بذهن شونده خطور کرده است پس معلوم میشود لفظ بخودی خود آنرا فهمانده و رسانده است پس موضوع له و معنی حقیقی میباشد چه فهم معنی از لفظ در موردی که معنی مجازی از آن مراد باشد چنانکه دانسته شد باقتران امری خارج

از لفظ احتیاج دارد و خود لفظ بشنهایی جز بر معنی حقیقی و موضوع له بر چیزی دلالت نمیکند.

بعبارتی دیگر چنانکه گفته شده «فهم معنی از لفظ، سببی میخواهد و گرنه چون نسبت الفاظ بمعانی یکسانست ترجیح بی مرجح لازم میآید و آن سبب، یا «وضع» است یا «قرینه» فرض چنانست که قرینه ای در مقام نیست پس سبب آن در مورد تبادر خود وضع است»

دلیل تبادر، گرچه بتعبیر برخی «ولم اجد من الاصولیین من یمنع من ثبوت - الوضع به بل الظاهر اتفاقهم علی ذلك وقد تكرر منهم التمسك به فی المسائل اللغویة المتوقفة علی النقل» اعتبار آن مورد اتفاقست و اعتماد بر آن در مواردی بسیار. باین همه مانند سایر علامات و امارات وضع (از قبیل اطراد و عدم صحت سلب) از اعتراض و اشکال مصون نمانده بلکه ورود بالا ترین اشکالات علمی، یعنی دور، بر آن، ایراد گردیده است.

ایراد «دور» در این مسئله بدین تعبیر تقریر گردیده است:

علم بوضع بر تبادر، متوقف است و تبادر هم بر علم بوضع اما اینکه علم بوضع بر تبادر توقف دارد چون مورد فرض، همین است و اما اینکه تبادر بر علم بوضع موقوف میباشد چون ناشخص بوضع، عالم نباشد از اصل، معنی موضوع له بذهن او نمیرسد تا چه رسد باینکه تبادر پدید آید.

از این دور، بدو گونه پاسخ داده شده است:

۱- طریق اجمال و تفصیل.

۲- طریق تحصیل و تحصیل.

جامع میان این دو طریق اینست که در هر دو طریق، میان متوقف و متوقف علیه مغایرت، ادعاء شده جز اینکه بطریق اول «علم متوقف» علم تفصیلی و علم متوقف علیه علم اجمالی دانسته شده و بطریق دوم علم متوقف بر تبادر، علمی است که هنوز حاصل نیست و منظور، تحصیل آنست و علمی که تبادر بر آن متوقف میباشد علمی است که

استعمال يك لفظ در بیشتر از يك معنى

تحصل یافته و موجود است و عبارتی دیگر عالم شدن کسی، که از زبانی بیگانه میباشد، بموضوع له لفظی در آن زبان، موقوف است بر تبادر یکی از معانی بذهن اهل زبان، که عالم بوضع هستند، نه بر تبادر در نزد خود آن جاهل بوضع که طالب تحصیل علم بآن میباشد.

بطور خلاصه در طریق نخست، مستعلم و عالم هر دو واحد لیکن علم مطلوب با علمی که حاصل و موجود است دو گونه میباشد و در طریق دوم، مستعلم و عالم را مغایرت است نه وحدت. پس بهر حال، متوقف غیر از متوقف علیه و متوقف علیه غیر از متوقف میباشد. حقیقت و مجاز گاهی در لفظ است و متفرع بر وضع و گاهی در جمله است و مربوط باسناد و حکم عقل. آنچه در اینجا طرح آن مناسب بود و در باره آن بحث شد حقیقت و مجاز لفظی میباشد نه حقیقت و مجاز عقلی.

تبصره

یکی از اباحت متفرع بر وضع و مربوط با استعمال لفظ اینست که آیا استعمال يك لفظ در بیشتر از يك معنى (موضوع له) جایز است یا نه؟ گفته اند استعمال مشترك در معانی خود بر پنج وجه میباشد:

تکمله

- ۱- اینکه مشترك دو بار استعمال شود و در هر بار بر یکی از دو معنی اطلاق گردد.
- ۲- اینکه یکبار بکار رود و در این یکبار یکی از دو معنی بر سبیل تردید و بطور «لاعلى التعین» از آن منظور باشد یعنی متکلم معنی نامعینی را از آن اراده کند.
- ۳- اینکه در يك استعمال بر قدر مشترك میان معانی متعدد اطلاق گردد.
- ۴- اینکه بر مجموع معانی از حیث مجموع بودن و باعتبار هیئت منتزعه از اجتماع آنها اطلاق گردد. و عبارتی دیگر کل مجموعی مورد نفی و اثبات اراده و حکم باشد.

۵- اینکه هر يك از معانی باستقلال و انفراد، نظیر آنچه در کل افرادی میباشد، متعلق اراده و مورد نفی و اثبات حکم باشد.

در تقریرات اصول در این باره چنین آورده ام:

استعمال يك لفظ در بیشتر از يك معنى

« در عبارات کتاب و سنت، که اساس اثبات احکام است الفاظی استعمال شده که، بر اثر اشتراك، برای آنها چند معنى موجود یا متصور است. از اینرو نخست برای تشخیص حال اینگونه الفاظ در موارد استعمال آنها این بحث پدید آمده که آیا آن الفاظ فقط در يك معنى استعمال گردیده یا اینکه بیشتر از يك معنى از آنها اراده شده است؟ از آن پس در نتیجه این بحث که بمواردی خاص از کتاب یا سنت، مخصوص و محدود بوده بحث توسعه یافته و دانشمندان اصول مسئله را بدین گونه طرح کرده اند که آیا بطور کلی استعمال يك لفظ در بیشتر از يك معنى امکان دارد یا ممتنع و محال است؟ یا اینکه در برخی از الفاظ و موارد روا و در برخی دیگر ممتنع و ناروا است؟ و بر فرض جواز و امکان آیا این استعمال بعنوان حقیقت است در همه موارد یا بطور مجاز است در همه جا یا اینکه بطور حقیقت است در برخی از موارد و بطور مجاز است در برخی دیگر؟ هر يك از این احتمالات، مورد اختیار کسی واقع گشته باین جهت در این مسئله اقوالی متعدد و مختلف پیدا شده است که نقل و نقد یکایک از آنها در اینجا بيمورد است.

« آنچه در اینجا باید دانسته شود این است که گرچه برخی از معاصران هم این استعمال را جائز دانسته و بگمان خود امثله و شواهدی برای وقوع آن نیز یاد کرده اند لیکن باید با محققان متأخر و معاصر همراى شد و گفت استعمال لفظ در بیشتر از يك معنى (خواه لفظ، نسبت بآن معانی از قبیل مشترك لفظی باشد یا از قبیل حقیقت و مجاز یا از قبیل مجازهای مختلف) در هیچ موردی (خواه مفرد باشد یا تشبیه یا جمع و خواه در کلام اثبات باشد یا نفی) و بهیچ گونه استعمالی (حقیقی باشد یا مجازی) جائز نیست.

« این ادعا را بدو دلیل میتوان ثابت کرد :

- ۱- اینکه وجدان سالم محال و ممتنع میبیند که کسی لفظی بگوید و از آن لفظ چند معنى مستقل و در عرض یکدیگر بخواهد بطوری که آن لفظ نسبت بهر يك از معانی چنان باشد که گویا از آن لفظ جز همان معنى خواسته نشده است.
- ۲- اینکه لفظ، نسبت بمعنی از قبیل علامت نیست (تا توهم شود که چنانکه ممکن است يك چیز برای چند امر، علامت باشد همچنین ممکنست که از يك لفظ

دلایل عدم جواز استعمال يك لفظ در بیشتر از يك معنى

در يك استعمال چندین معنى اراده و استفاده شود) بلکه بنظر دقیق، لفظ و معنى يك حقیقت است که باعتباری بنام معنى و باعتباری دیگر بعنوان لفظ خوانده میشود یعنی در حقیقت لفظ، همان معنى است که ازمر حله غیب خود از مجری زبان گوینده بعالم شهود لفظی نزول یافته است و دو باره از مجری گوش شنونده بموطن نامشهود خویش صعود مینماید و در خلال این صعود و نزول هیچ تغیر و تکثری در اصل حقیقت بهم نمیرسد. و تنها بتناسب مراحل وجودی از حیث نام «معنى» و «لفظ» تکثر و تغیر پدید میآید.

«و باصلاح فلسفی اتصاف بهر يك از وجودات چهارگانه (کتبی و لفظی و ذهنی و خارجی) که برای هر چیز متصور است مایه تبدل و تغیر آن چیز نمیشد بلکه ماهیت آن چیز با هر يك از وجودات، عین همان است باغیر آن وجود از وجودات دیگر.

«این شدت ارتباط لفظ با معنى یا فی الحقیقه اتحاد این دو، موجب این شده که چون کسی از روی دقت کامل بنوشته یا گفته شخصی دیگر توجه کند بالفاظ و کلمات آن کمتر متوجه خواهد بود و بیشتر معانی و حقائق که از فکر گوینده خارج شده در خاطر وی وارد خواهد گشت بلکه خود گوینده نیز اگر قصدش این باشد که در اندیشه شنونده تأثیر کند و مقاصد خود را در ذهن وی جایگزین سازد بیگمان در هنگام گفتار بچگونگی الفاظ و کلمات خود یا از اصل متوجه نخواهد بود یا اینکه بسیار کم به آنها توجه خواهد داشت.

«از اینجا دانسته میشود که آنچه درباره استعمال لفظ بدین عبارت «استعمال، القاء لفظ است و اراده معنى» شهرت یافته برخلاف دقت و تحقیق است.

«چون یگانگی میان لفظ و معنى و هم حقیقت استعمال لفظ بدان منوال است که دانسته شد پس چگونه ممکنست کسی در هنگامی که یکی از معانی را بصورت لفظی در میآورد یعنی آن معنى را بوسیله لفظ، القاء میکند در همان هنگام معنى مستقل دیگر را نیز بوسیله همان لفظ القاء کند و يك لفظ را که يك وجود دارد و آن وجود در يك استعمال، عین وجود يك معنى میباشد عین وجود معنى دیگری در همان استعمال قرار دهد مگر اینکه کسی نفهمیده تداخل معانی را ممکن شمرد یا نسنجیده بتکثر لفظ و تکرار آن قائل شود»

از آنچه در این زمینه، از تقریرات اصول، نقل شد مطالبی چند
معلوم گردید بدین قرار:

تنبیه

- ۱- اینکه مورد بحث از پنج وجه منقول، وجه اخیر آنست.
- ۲- اینکه باعتباری میتوان بحث را تعمیم داد و موارد حقیقت و مجاز یا لا اقل مجازات متعدد را (که قرینه بر عدم اراده حقیقت موجود لیکن بر اراده خصوص یکی از مجازات موجود نباشد) نیز نظیر اشتراك و مورد این بحث قرار داد.
- ۳- استعمالات کنایی از مورد این بحث خارج است زیرا معانی کنایی که لوازم معنی اصلی میباشد در عرض معنی اصلی نیست بلکه معنی اصلی بمنزله لفظ برای دلالت بر معنی کنایی میباشد و هر معنی از معانی کنایی سابق نسبت بلازم لاحق خود همین حال دارد.

۴- استعمال لفظ تشبیه و جمع در معانی خود نیز از مورد بحث خارج میباشد. زیرا هر يك از آنها را يك معنی بیشتر نیست نهایت آن يك معنی، چند امر است و بسیار فرقت میان اینکه متعدد، معنی باشد یا معنی متعدد و مورد بحث از قبیل دوم است نه از قبیل اول.

۵- آنچه در باره طرز دلالت لفظ بر معنی احتمال داده و نسبت میان لفظ و معنی را از حیث دلالت متعکس دانسته بودیم احتمالی بجا بوده است.

در میان قدماء از عامه و خاصه کسانی بجواز استعمال مشترك
در معانی متعدد قائل شده اند. از جمله ابو الفتح رازی در چند

خاتمه

مورد از تفسیر خود باین مطلب تصریح کرده است

در جلد دوم (ص ۷۴۲) در ذیل آیه «ولاتنکحوا ما نکح آباؤکم...» چنین گفته است
«و در آیه دلیل است بر آنکه عبارت توان کردن بیک لفظ از دو معنی مختلف
برای آنکه مراد بنکاح در آیه هم عقد است و هم وطی خلاف آنچه معتزله گفتند و بر این
چه انکار است؟ چه میشاید عبارت کند بیک لفظ از متضادین نحو قولهم «إذا غاب الشفق
صل العشاء» و شفق عبارتست از حمرة و بیاض و ایشان متضادند چون در ضدین جاریست

درمختلفین اولیتر ...»

باز در جلد چهارم (ص ۱۲) چنین گفته است «وینزدیک ما این لفظ از الفاظ مشترکه است: حقیقت باشد در عقد و در جماع و از این است که ما گفتیم که بیک عبارت خبر توان داد از دو معنی مختلف بنیتی که چون گوید لا تنکح مانکح ابوک روا باشد که این بیک لفظ بود «عن العقد والجماع معا».

در چندین مورد دیگر نیز همین مطلب را ادعا کرده است لیکن بهترین مثالش که همین مورد میباشد ناتمامی آن روشن است.

در خاتمه این مبحث این قسمت را نیز یاد آور میگرد که برخی از کسانی که استعمال مشترک را در معانی متعدد جائز ندانسته و در مواردی از قرآن مجید استعمال آنرا توهم کرده اند بخیال فاسد خود برای رفع این اشکال، خود را باشکالی دیگر افکنده و بتکثر تعبیر یا تعدد نزول آیه قائل شده اند.

شیخ طوسی در کتاب عدة الاصول از ابوهاشم و ابوعلی و پیروان ایشان نقل کرده که پس از اینکه گفته اند جائز نیست از یک لفظ دو معنی اراده شود چنین گفته اند هر گاه در موردی دانسته شود که گوینده دو معنی را از لفظ اراده کرده ناگزیر باید فرض کنیم که لفظ را دوبار گفته و هر بار یکی از دو معنی را خواسته است و از اینرو درباره لفظ «قرء» در آیه تربص گفته اند چون از راه دلیل دانسته شده که از لفظ «قرء» در این آیه دو معنی اراده شده پس میگوئیم ناگزیر این لفظ، دو بار گفته شده!! آنگاه بر پیغمبر نازل شده است!

والحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

در روز جمعه هفتم بهمن ماه ۱۳۲۸ شمسی مطابق ۸ شهر ربیع الثانی ۱۳۶۹ قمری هجری در تهران نوشته شد. محمود - شهابی

بسم الله الرحمن الرحيم

قاعده لا ضرر

یکی از قواعد فقهی که در مواردی بسیار مورد استناد شده قاعده لا ضرر میباشد این قاعده از جهاتی چند باید مورد توجه و تحقیق واقع گردد .

در این اوراق از جهات زیر نسبت باین قاعده بحث میشود :

- ۱- مستند فقهی این قاعده .
- ۲- معنی لغوی ضرر و ضرار .
- ۳- مدلول فقهی حدیث .
- ۴- اینکه مفاد آن، حکم واقعی میباشد پس از ادله است نه از اصول و فرق میان این دو .

- ۵- لا ضرر از قواعد فقهی است نه از مسائل آن.
- ۶- مفاد لا ضرر نفی حکم است نه اثبات حکمی .
- ۷- تعارض میان دلیل لا ضرر و میان ادله احکام .
- ۸- تعارض میان دلیل لا ضرر و میان دلیل تسلیط .
- ۹- تعارض دلیل لا ضرر با خودش نسبت بدو مورد ضرری .
- ۱۰- مراد از ضرر منفی ضرر شخصی است نه نوعی .

۱ = مستند فقہی این قاعدہ

اخباری زیاد در زمینه این قاعدہ نقل شدہ و کم و بیش برای این قاعدہ بآنها استناد بعمل آمده است .

از فخر المحققین حکایت شدہ کہ در مبحث رهن از کتاب ایضاح خود تواتر اخباری را کہ در این باب وارد شدہ ادعاء کردہ است لیکن چون این ادعاء نسبت بتواتر لفظی ، بلکہ و معنوی نیز ، بدور مینمودہ برخی از محققان متأخر (مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی) تواتر آن اخبار را اجمالی خوانند و ادعاء چنین تواتر را دور از انصاف ندانستہ است .

تواتر
این اخبار

لیکن انصاف اینست کہ اگر هیچیک از اقسام سه گانہ تواتر ہم نسبت باین اخبار تحقق نیافتہ باشد بی تردید چنانکہ برخی از محققان این عصر گفتہ اخبار باب بسرحد استفاضہ رسیدہ است .

از آن جملہ یازدہ خبر است کہ لراقی آنها را در کتاب «عوائد» خود نقل کردہ و در این اوراق ، از آن کتاب ، نقل میگردد :

۱- روایت عقبہ بن خالد از حضرت صادق (ع) باین عبارت « قضی رسول اللہ بالشقعة بین الشركاء فی الارضین والمساکن وقال : لاضرر ولا ضرار »

۲- باز ہم روایت او از حضرت صادق (ع) باین عبارت « قضی رسول اللہ بین اهل المدينة وشارب النخل : انه لا یمنع نفع البشر وقضی بین اهل البایة انه لا یمنع فضل داء لیمنع به فضل کلاء فقال : لاضرر ولا ضرار »

۳- روایت طلحة بن زید از حضرت صادق « ان الجار کالنفس غیر مضار ولا آثم »

۴- صحیحہ بزلفی از حماد از معالی بن خنیس از امام (ع) « من اضر بطریق المسلمین شیئاً فهو ضامن »

۵- صحیحہ کنانی از حضرت صادق (ع) « من اضر بشی من طریق المسلمین فهو ضامن » .

۶- روایت مشایخ ثلثه باسناد خود از حلبی از حضرت صادق (ع) «کل شیئی یضر بطریق المسلمین فصاحبه ضامن لما یصیبه»

۷- روایت هرون بن حمزة غنوی در باره مردی که دیده است شتری مریض فروخته میشود پس آن مرد آنرا بده درهم خریده و شخصی دیگر را بدو درهم درسر و پوست آن شریک ساخته قضا را شتر خوب شده و چندین دینار ارزش یافته و این قضیه بحضرت صادق (ع) برده شده حضرت گفته است: «لصاحب الدرهمین خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك. هذا، الضرر. وقد اعطى حقه اذا اعطى الخمس»
۸- موثقة ابن بکیر (بروزن زبیر) از زراره (بضم زاء) از حضرت باقر (ع) «ان سمرة ۱ بن جندب کان له عذق فی حائط لرجل من الانصار وکان منزل الانصارى بباب البستان وکان یمر به الى نخلته ولا یستأذن.

«فکلمه الانصارى ان یستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصارى الى رسول الله فشکى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله و خبره بقول الانصارى و ماشکاه و قال :
قضية
سمرة اذا اردت الدخول فاستأذن فابى . فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ماشاء الله فابى ان یبیعه . فقال لك عذق بها مذل في الجنة فابى ان یقبل .

«فقال رسول الله للانصارى : اذهب فاقلمها و ارم بها اليه ، فانه لاضرر ولا ضرر»
۹- روایت ابن مسکان (بضم میم و سکون سین) از زراره از حضرت باقر (ع) که این روایت نیز در واقعه سمرة بامردانصارى بوده است باین مضمون «ان سمرة بن جندب کان له عذق وکان طریق اليه فی جوف منزل لرجل من الانصار وکان یجئ ویدخل الى عذقه بغير اذن من الانصارى . فقال الانصارى : یاسمرة لاتزل تفجنا على حال لانحب ان تفجانا علیها فاذا دخلت فاستأذن . فقال : لاستأذن فی طریقى و هو طریقى الى عذقى .

«فشکاه الانصارى الى رسول الله . فارسل اليه رسول الله . فاتاه . فقال له : ان فلانا قد شکاک و زعم انک تمر علیه و على اهله بغير اذنه فاستأذن علیه اذا اردت ان تدخل . فقال :

۱- بفتح سین و ضم میم و فتح راء پسر جندب بضم جیم و سکون نون و فتح دال مردی بسیار لجوج و جهول بوده و در زمان معاویه مبلغی زیاد از او گرفته تاحدیشی وضع کند .

يا رسول الله استأذن في طريقي الى عذقي ؟!

«فقال له رسول الله : خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا . فقال : لا . قال :
و لك انسان . قال : لا اريد . فجعل يزيده حتى بلغ عشرة اعذق . فقال : لا . فقال : لك
عشرة في مكان كذا وكذا . فابي .

«فقال : خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة فقال : لا اريد .

«فقال له رسول الله : انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار علي مؤمن .

«ثم امر بها رسول الله فقلعت ثم رمى بها اليه وقال رسول الله : انطلق فاغرسها

حيث شئت»

۱۰- روایت حداء (بروزن حواء) از حضرت باقر (ع) که این روایت نیز در
واقعه سمره وارد شده ومضمون آن همانست که در دو روایت پیش بود جز اینکه لفظ
«لا ضرر ولا ضرار» در این روایت نیست بلکه چنین است که پیغمبر (ص) فرموده «ما اريك
يا سمره الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها» و اضرب بها وجهه .

۱۱- روایتی است که علامه حلی در تذکره و این اثیر در نهایه آنرا بدین عبارت

حکایت کرده اند «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام»

از این روایات ، فی الجمله شی ضرر در شرع اسلام مستفاد ومسلم است پس
بحث در باره الفاظ یکینک از آنها بعد از تسلیم اصل دلالت واستفاده ، بی فایده است :
لفظ «علی مؤمن» یا «فی الاسلام» در روایت باشد یا نه یا برخی از آنها دلالتش محدود
باشد یا نه بهر حال این اندازه مسلم است که جمله «لا ضرر ولا ضرار» یا عین عبارت
پیغمبر (ص) است و یا بی تردید مفاد گفته آن حضرت .

پس این سنت منقول ، دلیلی است که باید نسبت بمورد مربوط بدان استناد
شود و از آن اتباع بعمل آید . اکنون باید در کیفیت دلالت آن گفتگو شود .

۲- معنی لغوی ضرر و ضرار

کلمه «ضرر» از ثلاثی مجرد و کلمه «ضرار» از ثلاثی مزید می باشد برخی از دانشمندان

معنی ضرر و ضرار

این دو کلمه را بیک معنی دانسته و برخی دیگر برای هر يك از آن دو لفظ يك معنی قائل شده اند :

ازنهایه ابن اثیر این مضمون حکایت شده « در حدیث است «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» ضرر ، ضد نفع میباشد ... پس قول پیغمبر «لاضرر» چنین معنی میدهد که مرد نباید برادر خود ضرر وارد سازد یعنی نباید چیزی از حق او کم بگذارد . و «ضرار» فعال از ضرر میباشد و مراد از آن اینست که شخص اضرار را که دیگری بر او وارد ساخته بضرر زدن بروی مجازات ندهد . و ضرر فعل يك شخص است و ضرار فعل دوشخص . و ضرر ابتداء فعل است و ضرار جزاء فعل »

برخی گفته اند آنچه کسی بر رفیق خود وارد سازد که خود از آن منتفع گردد ضرر است و آنچه بر رفیق وارد سازد بی آنکه خود نفعی ببرد ضرار .
برخی دیگر گفته اند هر دو لفظ را يك معنی میباشد و تکرار برای افاده تأکید است صاحب کتاب قاموس و صاحب کتاب مصباح المنیر آن دو لفظ را بیک معنی تفسیر کرده اند .

بطور خلاصه آنچه در مقام فرق میان این دو لفظ گفته شده بدین قرار است :

جهانی که برای
فرق ضرر
باضرار گفته شده

۱- ضرر ، کم گذاشتن از حق غیر و ضرار ، ضرر رساندن بضارب عنوان جزاء .

۲- ضرر ، فعل يك شخص و ضرار ، فعل دو طرف .

۳- ضرر ، ابتدائی و ضرار ، بعنوان کیفر و تلافی .

۴- ضرر ، نقص حق غیر برای انتفاع خود شخص و ضرار ، نقص حق غیر بی انتفاع

خود شخص .

۵- ضرر ، اسم است و ضرار ، مصدر پس مراد باول نهی از فعل است که مصدر است

و مراد بدوم نهی از ایصال ضرر است که اسم مصدر میباشد .

مرحوم نراقی در این مقام پس از نقل اقوال ارباب لغت در باره این دو لفظ

چنین افاده کرده است :

« آنچه در احادیث وارد شده سه لفظ است : ضرر و ضرار و اضرار . این سه

لفظ را چنانکه از بیشتر از کتب لغت مستفاد می باشد معنی مختلف است لیکن اختلاف معنی لغوی آنها چنان نیست که موجب اختلاف حکم شرعی متعلق بآنها شده باشد بلکه اختلاف در باره برخی از اوصاف متعلق بمعنی می باشد بی آنکه بحکم تعلقی داشته باشد چه ضرر خواه اسم باشد یا مصدر بوسیله کلمه «لاضرر» نفی شده و معنی اضرار هم بهمان معنی منفی باز می گردد ضرار هم اگر با ضرر بیک معنی باشد عدم اختلاف حکم روشن است و اگر مجازاة یا دو طرفی بودن در معنی آن مأخوذ و ملحوظ باشد فی الجمله اختلافی بمیان می آید لیکن از روایت هرون بن حمزة غنوی (روایت هفتم) چنان استفاده میشود که هیچ يك از آن دو خصوصیت در معنی آن معتبر و ملحوظ نیست و بالجمله پس از ظهور معنی، امر در این باره بسیار سهل است

آنگاه در باره تحقیق معنی ضرر چنین گفته است :

« ضرر چنان که گذشت بمعنی خلاف نفع است و بحکم عرف و لغت مراد از آن در اموال، تلف چیزیست از مال شخصی دیگر یا از مال شخصی خود بی آنکه منفعتی یا عوضی برای آن منظور باشد خواه آن مال تلف شده عین باشد یا منفعت. » و اگر فعل غیر باشد پس مراد از آن اتلاف شخص است چیزی از مال خود یا از مال غیر را. بعبارتی دیگر ضرر عبارتست از اخراج چیزی از اعیان یا منافع از دست کسی بی عوض.

مصادیق
ضرر و نفع

« پس هر چیزی که اتلاف و افناء آن برای جلب نفع یا در برابر عوض باشد ضرر نمی باشد.

« نفع و عوض هم اعم است از اینکه دنیوی باشد یا دینی در آخرت باشد یا در دنیا » و نفع در اموال، عبارتست از حصول زیادتى در مال، عین باشد آن زیاده یا منفعت و اگر نفع از فعل غیر باشد عبارتست از ایصال آن زیاده مالی.

« و حاصل آنکه هر عمل یا حکمی که از کسی در مال خود یا دیگری صدور یابد یا چنانست که بسبب آن تغییر و تبدیلی در آن مال حاصل میشود یا چنین نیست ؟ پس اگر حاصل شد و در برابر آن عوضی عین باشد یا منفعت، اخروی

باشد یا دینوی که بحسب عرف و عادت، با آن تغییر مساوی باشد بدست آمد در این مورد نه نفعی تحقق یافته و نه ضرری و اگر آن عوض بحسب متعارف زیادتر باشد از معوض آن زیاده بنام نفع خوانده میشود چنانکه اگر آن عوض کمتر باشد یا از اصل عوضی در کار نباشد آن تغییر را ضرر میخوانند.

«همچنین هر عمل یا حکمی که باعث شود نقص چیزی را که در دست کسی هست عین باشد یا منفعت آن ضرر و اضرار است گرچه بطور تصرف در مال نباشد و هر عمل یا حکمی که باعث شود حصول چیزی را برای کسی عین باشد یا منفعت، آن نفع است گرچه بسبب تصرف در مال او نباشد.

چند مورد
از مضایق
نفع و ضرر

«بنابر این هرگاه کسی را کالایی باشد بقیمت بیست دینار پس خود مالک یا غیر او آن کالارا بیانزده دینار بفروشد موجب ضرر گردیده و اگر آنرا بمبلغ بیست و پنج دینار بفروشد نفع رساننده و اگر بهمان بیست دینار که قیمت آن کالا هست، بی کم و زیاد، آن را بفروشد نه ضرری پیدا شده و نه نفعی مگر در صورتی که مالک اراده یمع بهمین قیمت داشته باشد و شخصی دیگر بی مزد آنرا برای مالک بفروشد چه در این صورت خود این خدمت منفعتی است برای مالک.

«و هرگاه کسی مالک را از فروش مالش مانع گردد این منع، اضرار نمیباشد بلکه منع از نفع است.

«همچنین هرگاه برای کسی ملکی بی منافع باشد مانند قناتی بائر و بخواهد آن را اصلاح و دائر سازد و کسی او را از اقدام جلوگیری کند این منع و جلوگیری اضرار نیست بلکه منع از تحصیل نفع است. بخلاف اینکه قناتی دائر باشد و شخصی آب در آن بیندازد و آن را خراب و بائر کند چه در این صورت موجب ضرر شده است «همچنین هرگاه مالک را از تنقیه یکی از چاههای قنات ممانعت کند که در نتیجه آب زیاد، سائر چاهها را خراب سازد این عمل اضرار است.

«و هرگاه کسی مال خود را در راه خدا بقصد تقرب مصرف کند بخود ضرر نرزد چه آن را از درجات آخرت عوض است و آن عوض چند برابر مال مصرف شده

میباشد بخلاف اینکه اگر مالی بقصد ربا و از راه تظاهر بفقیری بدهد و بهیچوجه عوضی دنیوی نداشته باشد چه در اینصورت هم بخود ضرر زده است *

گرچه در برخی از مواضع این گفته های مرحوم نراقی راه نظر و تأمل باز است لیکن چون خود او اعتراف دارد که تشخیص معنی نفع و ضرر بالغت و عرف است پس اگر فقیه هم در باره تشخیص آن نظری بدهد از جنبه عرفی و لغوی می باشد نه از جنبه فقهی بودن از اینرو بحث در باره صحت و سقم این موضوع بحثی است صغروی و مربوط بموضوع، و در هر مورد باید بنظر عرف مراجعه و موضوعی که مشخص عرفی است مورد حکم مستنبط فقهی گردد.

فاضل معاصر مرحوم خونساری (آقا شیخ موسی متوفی در ۱۳۶۴ قمری هجری) در رساله لا ضرر خود در این مقام چنین افاده کرده است :

«از مجموع این کلمات و از موارد استعمال چنان استفاده میشود که ضرر عبارتست از فوت آنچه انسان آنرا واجد است، نفس باشد یا عرض یا مال یا جوارح. پس هرگاه مال کسی یا عضوی از اعضاء او بواسطه اتلاف یا تلف ناقص گردد یا روحش از تن برود یا بعرض وی لطمه وارد آید، با اختیار یا بی اختیار، میگویند ضرر بر او وارد آمده است بلکه بحسب عرف، عدم نفع هم در موردی که مقتضی آن تمام و کامل شده باشد ضرر بشمار میرود.

» و اما ضرار پس اگرچه از مصادر باب مفاعله و اصل در آن این میباشد که میان دو شخص باشد و از اینرو این اثر هم آنرا بهمین معنی تفسیر کرده است لیکن ظاهر بلکه، نسبت با اغلب موارد استعمال این کلمه، متعین اینست که بمعنی ضرر باشد چنانکه در آیه والذین اتخذوا مسجداً ضراراً و کفراً و تفریقاً بین المؤمنین و در آیه و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسکوهن ضراراً لتعتدوا بهمین معنی ضرر بکار رفته است.

اتحاد
معنی ضرر
و ضرار

» بنا بر این ممکن است که لفظ ضرار برای تأکید استعمال شده باشد و بهر حال لفظ ضرار در حدیث بمعنی باب مفاعله نیست و هم بمعنی جزاء بر ضرر نیست چه مرد

ضرر واقعی است
که بر ضرر
اصرار باشد

انصاری بر سمره ضرری وارد نیاورده تا دو طرفی یا بعنوان مجازات باشد و احتمال قریب در مورد این حدیث اینست که چون سمره بر اصرار، اصرار داشته است اصرار او بمنزله صدور فعل از دو طرف شمرده شده و بهمین جهت پیغمبر باو گفته است «انك رجل مضار» و بالجمله احتمال قوی میرود که لاضرر برای بیان نفی تعمد ضرر و اصرار بر آن باشد ... و حاصل فرق میان ضرر و ضرار اینست که اگر حکم یا فعلی چنان باشد که بی قصد و اصرار بر ضرر از آن ضرری بهمرسد آنرا ضرر میخوانند و اگر از روی قصد و تعمد باشد بعنوان «ضرار» از آن تعبیر میشود.

«و بهر صورت اختلاف معنی این دو لفظ یا بودن دوم تأکید برای اول از اهوری نیست که فقیه را طرح بحث در آن باره چندان مهم باشد بلکه آنچه برای فقیه مهم و بر او لازمست بحث از مفاد جمله ترکیبی و مدلول فقهی حدیث میباشد ...»

۳ = مدلول فقهی حدیث

چون این گونه ترکیبها در زبان عرب برای بیان نفی حقیقت و جنس بکار میرود و نفی حقیقت در این جمله، با تحقق قطعی آن، بر خلاف حقیقت میباشد پس بحکم دلالت اقتضاء برای صدق کلام باید چیزی مقدر گردد یا باقتضاء مقام برای تصحیح دلالت باید مدلولی در نظر گرفته شود.

از اینرو در تشخیص مدلول سیاقی این حدیث احتمالات بلکه اقوالی زیاد پدید آمده از جمله چهار قولست که در زیر یاد میگردد:

۱- اینکه این جمله گرچه بظاهر برای افاده نفی ریخته شده لیکن مفاد آن نهی است پس مستفاد از آن حکمی است تکلیفی^۱ که حرمت ضرر و اصرار باشد. این معنی از تفسیر ابن اثیر استفاده شده از متأخران هم از جمله بنا بنقل و تعبیر مرحوم خونساری علامه معاصر مرحوم شریعت اصفهانی (متوفی بسال ۱۳۴۰ قمری هجری) بهمین معنی قائل بوده است.

۲- اینکه مراد از ضرر منفی، مطلق ضرر نیست تا تحقق خارجی ضرر با آن

۱- نظیر «لارفت ولا فسوق ولا جدال»

منافی و ناسازگار باشد بلکه منظور از آن خصوص ضرر است که جبران و تدارك نشده باشد یعنی ضرر نامتدارك در اسلام نیست پس محصول مدلول این حدیث اینست که آنچه بظاهر ضرر است بحقیقت چون چیزی دنیوی یا اخروی بحکم و اراده شارع در برابر آن قرار یافته پس ضرر نمیباشد و حاصل آنکه حدیث کنایه است از لزوم تدارك و جبران ضرر.

این معنی بمرحوم نراقی نسبت داده شده لیکن عبارت عوائد در این مقام، پس از اینکه احتمال اول باین عبارت «الضرر و المضارة» ممنوع منه شرعاً و تحقیق ذلك ان النفي ههنا بمعنى النهي بقرينة الاصل الضرر الواقع از بدخشی در آنجا نقل گردیده. بدین مضمون است:

«من میگویم حدیث سه معنی را احتمال میدهد:

۱- آنچه بدخشی گفته که حمل نفی باشد بر نفی یعنی تحریم ضرر و ضار مراد باشد.

۲- اینکه نفی، بر حقیقت خود باقی و معنی حدیث چنین باشد «لا ضرر ولا ضرار مجوزاً و مشروعاً فی دین الاسلام» و حاصل اینکه خدا ضرر و ضار را برای بندگان خود تجویز و تشریع نکرده و مآل این احتمال با احتمال اولست چه مفاد این احتمال هم تحریم ضرر میباشد.

۳- اینکه نفی، بر حقیقت خود باقی و مراد از آن نفی ماهیت ضرر در دین اسلام باشد و حدیث بدین گونه معنی و تفسیر شود که ضرر و ضار از دین اسلام موجود و متحقق نیست یعنی چیزی که موجب ضرر یا ضار باشد از احکام دین اسلام نمیباشد پس هر چه در آن ضرری باشد از احکام نیست.

عقیده نراقی
در مدلول
حدیث

«و محصل سخن آنکه خدای سبحانه و تعالی برای بندگان خود بضرر راضی نیست: نه بضرر از جانب خود و نه بضرر بعضی از افراد بر بعضی دیگر پس آنچه ضرر را متضمن باشد خدا یدان راضی نیست و از احکام خدا نمیباشد.

از احتمالات سه گانه، بحکم اصاله الحقیقه، باید احتمال سیم را متعین دانست چه

احتمال نخست حمل اخبار را بر معنی انشائی موجب می باشد و احتمال دوم موجب اینست که نفی جنس بالاینکه حقیقت در نفی حقیقت می باشد بر نفی صفت حمل گردد و بیگمان هر يك از این دو حمل برخلاف اصل است بالاینکه کلمه «فی الاسلام» که دریکی از احادیث، وارد است از اصل با احتمال نخست، ملائمت ندارد. پس احتمال سیم متقین و مقطوع است.

«و اما ضرر واقع و موجود، صالح نیست که برای اراده معنی اول قرینه قرار داده شود چه مراد از ضرر واقع اگر مطلق ضرر باشد این سخن درست است لیکن اینکه پیغمبر (ص) در مقام بیان احکام دین و اسلام می باشد بلکه خصوص روایتی که کلمه «فی الاسلام» در آن وارد شده قرینه و دلیل است بر اینکه مراد نفی ضرر و ضرار در اسلام از حیث اینکه اسلامست می باشد و بیگمان اینگونه ضرری واقع نیست و اگر مراد از ضرر مواردی از قبیل قصاص و تقاص و دیات و تضمین غاصب و مانند اینها باشد علاوه بر اینکه این گونه امور را نباید ضرر بشمار آورد بلکه باین امور ضرری که بر دیگری وارد بوده جبران شده است جواز این گونه امور با احتمال اول و دوم نیز منافات دارد چنانکه توجیه بتخصص نسبت باین گونه امور در هر سه احتمال جاری و اشترک در این توجیه میان آنها ثابت و متساویست.

تعمیم فقهاء
قاعده نفی
ضرر را

«بعلاوه دوم معنی اول بموارد ضرر مردم بر یکدیگر اختصاص دارد در صورتی که فقهاء نفی ضرر را تعمیم میدهند مثلاً میگویند حج با علم بورود ضرری در طریق یا ظن بآن واجب نیست و استدلال و استناد بقاعده لا ضرر میکنند.

«از آنچه گفته شد معلوم گردید که موافق با اصل و مناسب با کلمات قوم همان معنی سیم یعنی حمل حدیث است بر نفی ماهیت و وجود ضرر در اسلام و لازم این معنی اینست که هر حکمی که متضمن ضرر یا ضرار باشد از احکام اسلام نیست و گرنه در اسلام، ضرر پدید آمده است.

«و حکم، از وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه اعم است پس نه تحریم و نه کراهت و نه وجوب و نه استحباب و نه اباحه هیچیک در صورتی که مستلزم ضرری

بر شخصی باشد وجود و تحقق ندارد و هر چه چنین باشد حکم شارع نیست. بلکه از احادیث این باب چنان مستفاد است که ضرر نزدن و هم شرعی نبودن حکمی که مضمن ضرر است حکم نیست شرعی که بطور وجوب باید اطاعت و پیروی شود»
و هم در بحث چهارم از عائدۀ مربوط بقاعدۀ ضرر چنین گفته است:

«چون ضرر و ضرار، نکرۀ منفیه میباشد افادۀ عموم میکند. پس بحسب معنی اول تمام افراد ضرر مورد نهی میباشد و بحسب معنی دوم تجویز و تشریع هر فردی از ضرر، متعلق نفی میباشد و بحسب معنی سیم وجود هر فردی از ضرر در اسلام، بانتفاء محکومست و معنی چنین میشود که هیچگونه و بهیچوجهی از وجوه ضرری مالی باشد یا بدنی یا عرضی یا غیر اینها از مضار در احکام شرع، موجود و متحقق نیست.

» پس نفی ضرر بر این دلالت میکند که هر حکمی که مستلزم ضرر یا ضرار باشد از احکام شرع و اسلام نیست پس پیروی و متابعت آن واجب نمیشود.

» از اینجا کیفیت استدلال باین اخبار در مسائل فقهیه ظاهر میگردد چه باین اخبار استدلال میشود بر اینکه آنچه موجب ضرر یا ضرار گردد حکم شرعی نیست و اما تعیین اصل حکم در آن مورد بر دلیلی دیگر توقف دارد.

» فی الدل هرگاه معاملۀ بیعی بواسطۀ غبن بر بایع ضرر را موجب باشد باین اخبار، حکم میشود که لزوم این گونه بیعی از احکام شرع نیست و اما اینکه حکم این مورد، خیابائع است یا فساد بیع یا ضمان مشتری تفاوت را، این مطلبی دیگر است و بعنایتی دیگر نیازمند میباشد»

۳- اینکه نفی حقیقت از حدیث، مراد و منفی حکم ضرری و مآل مفاد آن چنین باشد حکمی که ثبوت آن ضرر را بر بندگان ایجاب کند (خواه ضرر از خود حکم، ناشی باشد چنانکه در لزوم عقد و سائر احکام وضعیه است یا باعتبار متعلق حکم باشد چنانکه در وضوء و غیر آن از احکام تکلیفیه است) چنین حکمی منفی میباشد^۱

قول سیم از چهار
قول در تفسیر
حدیث

۱- در حقیقت از راه علاقه سبب و مسبب بطریق نفی مسبب، و ارادۀ سبب، بمجاز در کلمه گفته اند و خلاصه معنی آنکه حکمی که بسبب آن و از ناحیه اش ضرری پیش آید تشریع نگردیده یعنی در اسلام «مجموع ضرری» موجود نمیشود.

این معنی همانست که در عبارات عوائد مورد تصریح و توضیح واقع گشته و همین معنی بفهم اصحاب انتساب یافته است. و شیخ انصای و میرزای نایینی آنرا برگزیده و تایید و تقویت کرده اند.

۴- اینکه نفی حکم بلسان نفی موضوع آن، مراد و منظور باشد قول چهارم از اقوال چهار ساله نظیر حدیث «لارهبانیه فی الاسلام» و مآل این مفاد اینست که برای موضوع ضرری حکمی نیست.

عبارت کفایه، که این قول، مختار محقق صاحب آنست، در این مقام بعد از اینکه درباره معنی ضرر گشته شده است «ظاهر آنست که ضرر، مقابل نفع و عبارتست از نقص در نفس یا طرف یا عرض یا مال بنحو تقابل عدم و ملکه» و پس از اینکه گفته شده است «اظهار اینست که ضرر بمعنی ضرر و برای تأکید آن باشد و شاهد این مطلب، اطلاق لفظ «مضار» بر سمره میباشد... و بالجمله برای ضرر معنی دیگری غیر از معنی ضرر بشیوت نرسیده است» بدین مفاد است :

چنانکه ظاهر اینست که کلمه لا باقتضاء اصل در این ترکیب بمعنی نفی حقیقت است خواه بطور حقیقت باشد یا بوجه ادعاء و بعنوان کنایه از نفی آثار چنانکه همین معنی از نظائر «لاصلوة لاجار المسجد الافی المسجد» و «یا اشباه الرجال ولا رجال» ظاهر میباشد چه ظاهر است که بلاغت در کلام، اراده نفی حقیقت را، گرچه ادعائی باشد، اقتضاء دارد نه «نفی حکم» یا «نفی صفت» را.

«و نفی حقیقت بوجه ادعاء، بلحاظ حکم یا صفت غیر از نفی حکم یا صفت است از ابتداء بطور مجاز در تقدیر یا مجاز در کلمه.

«از آنچه گفته شد آشکار است که اراده نفی حکم ضرری یا ضرر غیر متدارك یا «اراده نهی از نفی» بسیار دور میباشد بداهت سخافت استعمال «ضرر» و اراده خصوص سببی از اسباب آن یا خصوص غیر متدارك از آن، بنحو استعمال کلی در فرد، و اما اراده ضرر غیر متدارك بنحو تقیید ضرر باین قید (نه بنحو استعمال ضرر در این قسم از باب

استعمال کلی در فرد) گرچه چندان دور نمیباشد لیکن دلیلی بر این اراده باید و چون چنین دلیلی وجود ندارد پس آن نیز دور است چنانکه اراده نهی از نفی گرچه نایاب نمیباشد لیکن در اینگونه ترکیب (که لای نافیه بر اسم داخل باشد) معهود نیست. راست است اراده نفی حقیقت بطور حقیقت در این ترکیب، امکان ندارد لیکن عدم امکان اراده آن بطور حقیقت (با اینکه اراده آن بطور ادعاء، چنانکه در غالب موارد استعمال این ترکیب چنانست، امکان دارد) قرینه بر اراده یکی از آن معانی نمیباشد... از این معانی چهارگانه که برای حدیث نقل شد شیخ انصاری دو معنی اول را مخدوش و معنی سیم را معتبر دانسته است.

از جمله جهاتی که شیخ یا غیر او بعنوان خدشه نسبت بوجه نخست ذکر کرده اند چند جهت زیر بطور اجمال یاد میگردد:

۱- این گونه ترکیب که «لا» بر اسم وارد باشد (نه بر فعل مخاطب) در اراده

نفی، ظهور دارد بلکه اراده نهی از آن معهود نیست.

دلائل بطلان
قول اول
و دوم

۲- فقهاء بر نفی احکام ضرری وضعی نیز بآن استناد کرده اند.

۳- مورد صدور حدیث از موارد حکم وضعی میباشد چه در آن مورد برفع

تسلط و استیلاء سمره که حکمی است وضعی حکم شده است.

۴- فقهاء مورد استناد بآنرا از خصوص ضرر افراد بر یکدیگر اعم

دانسته و در مواردی نظیر وجوب حج با قطع بضرر یا ظن بآن باستناد آن بنفی وجوب حکم کرده اند.

۵- عدم ملائمت کلمه «فی الاسلام» که در یکی از این روایات متمم آن میباشد

با اراده نهی از کلمه لا.

از جمله جهاتی که بعنوان خدشه در وجه دوم گفته شده یا میتوان گفت

چند جهت زیر در اینجا یاد میگردد:

۱- لزوم تدارك ضرر، که مفاد کنایی یا مدلول التزامی این ترکیب است،

با فعلی بودن تدارك، ملازم نیست تا ضرر موجود باعتبار اینکه بالفعل متدارك است

بمنزله معدوم، فرض و بر آن نفی وارد نگردد.

۲- لزوم تدارك مستفاد از این ترکیب اگر بر وجه حکم تکلیفی و منظور از آن مجرد وجوب شرعی باشد همان اشکال وارد است و اگر بر وجه حکم وضعی و منظور از آن اشتغال ذمه شخص ضرر رساننده باشد بر فرض اینکه ورود آن اشکال مورد اشکال باشد حدیث لا ضرر باید مدرك قاعده‌ای قرار داده شود که در مباحث فقهی وجود خارجی برای آن نیست زیرا دیده و شنیده نشده که هیچ فقهی ضرر را مانند اتلاف از اسباب غرامت بشمارد با اینکه اتلاف هم گاهی اضرار است و بالجمله با صراحت صحیحه کنانی و هم روایت حایبی باینکه «من اضر بشیئی من طریق المسلمین فهو له ضامن» فقهاء اضرار را از اسباب ضمان قرار نداده‌اند.

۳- صدق مفاد این ترکیب بحسب این معنی، ارتکاب دو مجاز طولی را مستلزم است و باصطلاح، در این صورت، سبک مجاز از مجاز لازم می‌آید. چه يك بار باید گفته شود مراد از «ضرر منفی» ضرر غیر متدارك می‌باشد (خواه بنحو مجاز در کلمه و از باب استعمال کلی در خصوص يك قسم از مصادیق، یعنی غیر متدارك باشد با بنحو مجاز در حذف و اضرار و از باب تنقید بوصف محذوف و مقدر باشد) و بار دیگر باید گفته شود مراد از ضرر غیر متدارك، ضرر غیر محکوم بتدارك است.

۴- کذب عبارت بهر حال و بهر صورت بدین معنی که اگر مجاز دوم در آن منظور نباشد بسیار روشن است که ضرر نامتدارك اعم از اینکه فعلیت تدارك منظور باشد یا نه محقق و موجود است نه منفی و مرفوع و اگر مجاز دوم منظور باشد بسیار روشن است که لااقل ضرر هایی که تدارك آنها را خود شارع بعنوان اجر و ثواب اخروی عهده‌دار گشته عنوان «غیره محکوم بتدارك» بر آنها صادق نیست. زیرا در آن گونه موارد از شارع اگر باشد تعهد است نه حکم.

۵- انتقاض این معنی بموارد اضرار بنفس از قبیل ارتکاب وضوء ضرری چه در اینگونه موارد حکمی از شارع بتدارك نرسیده است.

۶- عدم انطباق این معنی بامورد این حدیث زیرا در آن مورد پیغمبر (ص) برفع سلطنت سمره حکم فرموده نه بشبوت سلطنت سمره و تدارك ضرر شخص انصاری

بهر جهت چون ، کم و بیش ، از اینگونه اشکالات در نظر شیخ نسبت بدو معنی نخست متوجه بوده شیخ معنی سیمرا ، که از مرحوم نراقی نقل شد و بفهم اصحاب نسبت داده شده ، اختیار کرده است.

اشکالات

قول سیم

این معنی نیز از جهاتی مورد اشکال و انتقاد شده که در زیر یاد میگردند:
 ۱- استعمال ضرر و اراده خصوص یکی از اسباب آن که حکم است بطور مجاز در کلمه (تامعنی لا ضرر چنین باشد که لا حکم ینشأ منه الضرر) یا بطور تنقید و حذف مقید (تامعنی عبارت آن باشد که «لا حکم ضرر یا» بدینگونه که موصوف و مقید اضممار شده و قید با اسقاط یاء از آن باقی مانده باشد) از استعمالات ناپسندیده است و خلاصه آنکه علاقه سبب و مسببی مصحح نفی مطلق سبب است از راه نفی مسبب و اما اراده نفی سببی خاص (حکم شرعی) بعنایت و علاقه ای دیگر نیازمند است در صورتی که چنان علاقه ای در این مقام وجود ندارد.

۲- نفی و رفع ، تابع اثبات و وضع است و عالم تشریع با عالم تکوین متطابق میباشد پس آنچه در عالم تشریع و بعنوان آن وضع و اثباتش ممکن است نفی و رفع آن هم امکان دارد و آنچه چنان نیست چنین نیز نمیباشد.

امری که از لحاظ تشریع منطقه نفوذ و مورد دخل و تصرف شارع میباشد احکام است و بس : شارع میتواند نسبت بموضوعی از لحاظ حکم ساکت باشد و میشود حکمی را برای موضوع آن وضع یا حکم موضوعی را از آن رفع کند و حتی میشود برای حکم خود موضوعی بسازد لیکن موضوعی خارجی را در عالم تشریع نفی کند یا اثبات ، امکان ندارد .

بنا بر این یا باید بطور مستقل حکم خود را بردارد و بطور حقیقت بگوید «حکمی که منشأ ضرر باشد من وضع نکردم یا اگر حکمی نسبت بمورد ضرر بظاهر شمولی داشته باشد در واقع شامل آن مورد نیست یا از آن مورد رفعش کرده ام» یا فی المثل چیز را که وجود و عدمش در دست خود او باشد بردارد تا بالتبع حکم او هم برداشته شود و در این صورت میتواند از باب استعمال مسبب و اراده سبب بعنوان مجاز ، نفی را بر آن چیز وارد سازد و از آن چیز منفی حکم را بخواهد.

در عبارت «لاضرر» رفع بطور استقلال، بحکم توجه نیافته و بضرر هم که تعلق یافته ضرر از اموری نیست که وضع و رفع آن مستقل بدست شارع (از حیث اینکه شارعست) باشد تا بتواند آنرا رفع کند و بالتبع نفی سبب آنرا که حکم باشد اراده کند. یکی از محشیان کفایه (مرحوم مشکینی) تحقیق این اشکال را بدین مضمون افاده کرده است «ضرر که مراد از آن نقص میباشد از امور تکوینی است و نمیشود متعلق جعل شرعی واقع گردد: نه بطور استقلال و نه بطور تبعیت.

اما اینکه نمیشود مستقل، متعلق جعل شرعی شود روشن است و اما اینکه نمیشود بطور تبعیت متعلق جعل شرعی واقع گردد بدین جهت است که جعل شرعی نظیر جعل تکوینی و در برابر آن است و در محل خود بثبوت رسیده که جعل تبعی تکوینی در سه مورد میباشد:

موارد سه مورد
جعل تبعی

۱- در مورد چیزی که از مقام ذات شیئی انتزاع میشود مانند «انسانیت» نسبت به انسان.

۲- در مورد ذاتیات شیئی مانند ناطق و حیوان نسبت بانسان.

۳- در مورد لوازم شیئی مانند زوجیت نسبت باربعه مثلاً و نظیر این مورد است در جعل تشریعی «جزئیت» چه «جزئیت» برای جزء مأموره، مورد جعل شده لیکن نه باستقلال بلکه آنچه جعل استقلالی بدان توجه یافته حکمی است که به «کل» ارتباط دارد و عنوان «جزئیت» که از لوازم حکم مربوط بکل میباشد بتبع حکم کل، مجعول شرعی گردیده است.

«در غیر موارد یاد شده جعل تبعی را وجود و تحقیق نمیباشد. اکنون باید دید «ضرر» نسبت بحکم از چه قبیل میباشد.

بی تردید ضرر نسبت بحکم از هیچیک از سه مورد یاد شده نمیباشد: اینکه از قبیل دو مورد اول نیست و اضحست و اما اینکه از قبیل مورد سیم نمیباشد زیرا حکم نسبت بضرر نه علت تامه است و نه جزء اخیر علت تامه و نه شرط و نه عدم مانع و نه معد و نه سبب مادی و نه سبب صوری و نه سبب فاعلی و بلکه نه سبب غائی. بلکه گاهی حکم برای ایجاد فعلی که در ضرر مؤثر است از قبیل داعی میباشد چنانکه

هرگاه حکمی طلبی باشد و مکلف را داعی، بضرر انحصار داشته باشد یعنی جز ضرر او را داعی در کار نباشد. لیکن هرگاه حکمی غیر طلبی یا وضعی باشد پس آن حکم از قبیل دواعی نیز نیست.

«بعلاوه در جعل تبعی ناگزیر باید علیت تامه یا جزئیت برای علت تامه در کار باشد و تنها یکی از امور یاد شده برای جعل تبعی کافی نیست.

«و اما اینکه بر حکم نسبت بضرر عنوان «سبب» اطلاق میشود باعتبار اینست که امتثال حکم گاهی از اوقات برای ایجاد فعلی که در ضرر مؤثر است علت غائی میباشد چنانکه در احکام طلبی چنین است یا برای این است که اگر آن حکم نباشد انسان میتواند ضرر را از خود رفع کند چنانکه در «لزوم عقدی» حال بدین منوالست و این مطلب نمیتواند برای «جعل تبعی» ملاک گردد بعلاوه که ضرر امریست در برابر نفع...»
برخی از اشکالات یاد شده که بنظر محقق خراسانی بر مختار استادش شیخ انصاری وارد مینموده موجب این شده که معنی چهارم را برای حدیث «لاضرر» ابداء و اختیار کند. مدلولی را که محقق خراسانی اختیار کرده نیز از انتقاد و ایراد مصون مانده است. برخی از آن ایرادها در زیر یاد میگردد:

دانشمند معاصر مرحوم خوانساری در رساله قاعده ضرر که از تقریرات استاد خود استفاده کرده قول محقق خراسانی را رد و ثغور گفته شیخ انصاری را تا حدی سد نموده و در نتیجه مختار شیخ را مورد اختیار قرار داده است.

انتقاد
قول
چهارم

تحقیق این قسمت در آن کتاب بطوری بسیار مفصل انجام یافته که آوردن همه آن تفصیل بروجه ترجمه در این اوراق زائد و نامتناسب میباشد از اینرو تا حدی آنرا خلاصه و در اینجا نقل میکند:

برای اثبات مختار شیخ ورد مختار محقق خراسانی و دیگر احتمالات، سه مقدمه تمهید کرده بدین قرار:

حال قاعده «لاضرر ولاضرار» بر همان منوال میباشد که حال حدیث رفع (رفع عن امتی تسعة... الخ) بر آن منوال است پس چنانکه بیان کردیم که وجود خارجی

آنچه در آن حدیث مورد رفع واقع شده با استعمال «رفع» در غیر معنی حقیقی (یا تقدیر و اضممار کلمه و لفظی از قبیل «مؤاخذة» برای تصحیح اراده معنی حقیقی از کلمه رفع) ملازمه ندارد. بلکه چون «رفع» در کلام شارع و بلحاظ تشریع میباشد پس در عالم تشریع، لفظ رفع در معنی حقیقی خود بکار رفته و بآنچه بخودی خود قابل رفع تشریعی میباشد مانند رفع «مالا یعلمون» و هم بآنچه جز بلحاظ اثرش قابل تشریع نیست مانند رفع «نسیان» و نظائر آن، رفع در هر دو قسم، بجامع واحد، تعلق یافته است با این اختلاف که نتیجه رفع بر اثر اختلاف دو قسم مرفوع، اختلاف پیدا میکند بدینگونه که گاهی نتیجه و مفاد آن حکمی ظاهری و گاهی نتیجه رفع، تخصیص احکام واقعی میباشد.

همچنین نفی «ضرر» در عالم تشریع ممکن است بآنچه خودش قابل نفی تشریعی میباشد تعلق یابد و ممکنست بآنچه بلحاظ اثرش این قابلیت را دارد متعلق شود. چه گفته پیغمبر (ص) لاضرر (مانند حدیث رفع عن امتی) از قبیل جمله های خبری نیست تا اگر مجازی در کلمه یا بر سیل اضممار و حذف، تقدیر و فرض نگردد کذب در گفته پدید آید بلکه این جمله، نفی در عالم تشریع را میسرساند و در حقیقت جمله ایست انشائی نه اخباری.

نفی تشریعی
نظیر نفی
تکوینی است

پس بحسب اختلاف امری که در مورد نفی واقع شده (منفی) بطوری که در مسئله «رفع» گفته شد در خود نفی اختلاف پدید می آید.

چنانکه نفی تکوینی گاهی حقیقی است (مانند لارجل فی الدار) و گاهی ادعائی (مانند یا شباه الرجال ولارجال) نفی تشریعی نیز بر این دو طور بکار میرود: حدیث نبوی «لا صلوة الا بفتح الکتاب» از قبیل طور اول پس نتیجه اش فساد منفی و حدیث دیگر نبوی «لا صلوة لاجار المسجد الا فی المسجد» از قبیل طور دوم و نتیجه اش نفی کمال میباشد بی آنکه در نفی مثال اول، در «صحت» و در مثال دوم در «کمال» استعمال شده باشد چه نفی امری که قابل وضع و جعل شارع باشد اگر بطور حقیقت انجام باید مقتضی و مفاد آن، نفی امر مجعول است که عبارتی دیگر از فساد آن میباشد و اگر بطور ادعاء انجام یابد نفی کمال را اقتضاء و افاده میکند.

بهر حال چنانکه در حدیث «رفع» واضح ساخته ایم نفی بلحاظ اثر نیز از مراتب نفی تشریعی میباشد پس در مورد تعلق رفع یا نفی بموضوعی که دارای حکمی باشد تجاوز یا اضمحالی ضرورت ندارد لیکن در موردی که رفع یا نفی، امرش میان تعلق بحکم یا بموضوعی صاحب حکم، دائر باشد بیگمان تعلق آنها بموضوع، در طول تعلق آنها بحکم و متاخر از آن میباشد پس در امثال «لاضرر» گرچه صحیح است که نفی، بموضوع آنها تعلق یابد زیرا چنانکه گفته شد نفی بلحاظ اثر نیز نفی تشریعی حقیقی میباشد لیکن تا ممکن باشد که نفی بخود حکم که در عالم تشریع، مجعول بالذات است تعلق یابد بنفی موضوع نوبه نمیرسد و بالجمله تعلق نفی را بموضوع حکم در صورتی میتوان پذیرفت که تعلقش بخود حکم، متعذر باشد.

برای شناختن اینکه نفی باعتبار خود حکم وارد شده یا باعتبار اثر آن این دو مورد را تفکیک و درباره هر کدام بطور کلی چنین بیان میکنیم:

هر موردی که نفی خودش قابل جعل باشد، خواه باعتبار «منفی» مانند اینکه گفته شود «لاوجوب» و «لا لزوم» مثلاً یا باعتبار خود «نفی» مانند اینکه گفته شود «لاصلوة الا بفاتحة الكتاب» و «لا یسع الا فی ملک» مثلاً، نفی در آن مورد، باعتبار نفس حکم میباشد.

نفی
باعتبار حکم

از آنچه گفته شد دانسته میشود که «منفی» اعم است از اینکه حکم تکلیفی باشد یا وضعی و «نفی» اعم است از اینکه بر ماهیات اختراعی شرعی از قبیل نماز و روزه وارد باشد یا بر امور امضائی از قبیل بیع و رهن و هم «نفی» اعم است از اینکه بر «عنوان اولی» وارد باشد نظیر مثالهای یاد شده یا بر «عنوان ثانوی» یعنی مسبب تولیدی نظیر ضرر و حرج و هم «نفی» اعم است از اینکه بسیط و برای سلب ذات شیئی باشد مانند احکام شرعی (تکلیفی یا وضعی) از قبیل وجوب و لزوم که چون از امور اعتباری نفس الامری و در حقیقت وجود تکوینی آنها عین وجود تشریعی آنها میباشد بشرایع هویت خود قابل تشریع و جعل است یعنی اثبات و نفی آنها بافاضه حقیقت

و ایجاد هویت یا اعدام آنها از قابلیت تحقق باز می‌گردد. یا اینکه مرکب و برای سلب شیئی از شیئی باشد مانند موضوعات احکام (متعلقات تکلیف باشد یا معاملات و از مہیات مختصره باشد یا از اموری که میان عقلاء و عرف معمول بوده و شارع آنها را مورد امضاء و تصویب قرار داده است) از قبیل نماز و روزه و مانند اینها و از قبیل عقود و ایقاعات که چون از امور خارجی میباشد افاضه هویت و ایجاد حقیقت آنها باختیار شارع نیست بلکه آنچه باختیار شارع میباشد اینست که ترکیب آنها را تأسیس و اختراع کند یا آنچه معمول بوده آنها را تقریر و امضاء فرماید پس نفی اینگونه امور خارجی نفی ترکیبی است نه نفی بسیط و آنچه در آنها مورد جعل و تشریع است خود نفی آنها است نه نفی خود آنها.

سلب ترکیبی هم بر دو گونه است:

۱- اینکه ماهیات مختصره از شیئی مسلوب گردد از قبیل «لا صلوة الا -

بطهور» و «لا صیام لمن لم یبت الصیام من اللیل» و «لا یتق الا فی ملک» و «لا رهن الا مقبوضا» و «لا سبق الا فی خوف او حافرا و نصل»

۲- اینکه شیئی از مہیات مختصره مسلوب گردد از قبیل «لا شک فی المغرب»

و «لا روث و لا فسوق و لا جدال فی الحج». نفی در قسم نخست «جزئیت» یا «شرطیت» را افاده میکند و در قسم دوم «مانعیت» مفاد آن است، چه سلب ماهیت از چیزی که امر را فاقد باشد عدم تحقق آن ماهیت را در صورت فقدان آن امر میرساند چنانکه سلب چیزی از ماهیتی میرساند که آن چیز با آن ماهیت، ضدیت دارد پس آن ماهیت بعدم آن چیز مقید است.

بهر جهت این دو قسم را از لحاظ نتیجه باهم تفاوتی نیست بلکه نتیجه در

هر دو یک است و آن فساد است.

نفی
باعتبار
انحراف

هر موردی که هیچکدام از منفی و نفی برای اینکه جعل با آنها تعلق یا بد

قابل و صالح نباشد بلکه نفی، بموضوعی خارجی تعلق یافته باشد خواه نفی بلفظ «لا» یا بلفظ «لیس» یا بلفظ «رفع» وارد شده باشد نظیر حدیث نبوی «لا کلام فی الصلوة»

وحدیث «وضع الرجل احدی یدیه علی الاخری فی الصلوة عمل و لیس فی الصلوة عمل» و حدیث نبوی مشهور «رفع عن امتی تسعة: الخطاء والنسيان ...» نفی در آن مورد باعتبار اثر آن موضوع است .

و بعبارتی دیگر هر موردی که از امور خارجیه و چنان باشد که اگر نفی بر آن وارد نبود یکی از دو وجه زیر دارای حکم میبود نفی در آن مورد بلحاظ اثر آنست .

۱- اینکه خود آن امر خارجی بعنوان خودش در میان عرف یا در شرائع سالفه دارای حکمی باشد و برای افاده الغاء حکم عرفی یا نسخ حکم شرعی سابق نفی بآن متوجه گردد نظیر «لارهبانية فی الاسلام» و «لا ضرورة فی الاسلام» و «لا اخفاء فی الاسلام» که از پیغمبر (ص) برای الغاء و نسخ صادر گردیده است .

۲- اینکه آن امر خارجی بعنوان اندراج تحت موضوعی عام یا موضوعی مطلق ، بحکمی محکوم باشد و برای افاده اخراج آن امر از موضوع عام یا مطلق ، نفی بآن تعلق یابد نظیر حدیث نبوی «لا شک لکثیر الشک» و «لا شک فی نافله» و «لا شک للما موم مع حفظ الالهام» چه صدور آنها برای اینست که مصداق و فرد از موضوع عام یا مطلق خارج گردد .

برای این دو قسم مثالهایی زیاده از آن جمله است برای قسم اول ، حدیث نبوی «لاحمی الاماحمی اله ورسوله» و حدیث نبوی «لاصمت یوم الی اللیل» و برای قسم دوم ، کلام علی علیه السلام «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»

پس اگر در این مورد، نفی آن بسیط باشد بتعبیری اصطلاحی از قبیل نفی حکم بلسان نفی موضوع خواهد بود و ناگزیر موضوع آنرا در جاهلیت یا در شرائع سابقه حکمی بوده است که برای افاده نفی آن حکم این عبارت بطور توجیه نفی بموضوع صدور یافته است . و در صورتی که آن موضوع را حکمی سابق نباشد بیگمان نفی حکم بلسان نفی موضوع ، معنی و مورد نخواهد داشت .

حاصل کلام اینکه نفی حکم بلسان نفی موضوع آن هنگامی در نفی بسیط درست میباشد که سه قید زیر وجود داشته باشد:

تحقیق در مدلول فقهی لاضرر

موارد سه گانه
فقی حکم بلسان
فقی موضوع

۱- موضوع از پیش حکمی داشته باشد.

۲- موضوع، تحت قدرت و اختیار باشد.

۳- حکمی که از موضوع پیش میداشته جواز باشد نه حرمت.

پس در امثال «رهبانیت» و «اخصاء» چون موضوع، تحت قدرت و اختیار میباشد و از پیش حکم داشته و آن حکم سابق، جواز بوده هر گاه مورد نفی واقع گردد گرچه نفی بموضوع خارجی تعلق یافته لیکن بحقیقت، حکم آن موضوع را از میان برده است. و اگر در این مورد نفی آن مرکب باشد، بتعبیری اصطلاحی، نفی برای تخصیص بلسان حکومت خواهد بود. بعبارتی دیگر تأثیر نفی در این مورد اینست که دائره موضوع را تحدید میکند و حکم را بمواردی غیر از آنچه نفی بدان تعلق یافته اختصاص میدهد فی المثل از حدیث «لا شک لکثیر الشک» چنان استفاده میشود که حکم عمومی «بناء براکثر» باشخصی غیر «کثیر الشک» اختصاص دارد. همچنین حدیث «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» برای این وارد شده که امر بطاعت مخلوق را، از قبیل پدر و مادر و شوهر و مولی، بمواردی که معصیت خالق نباشد محدود سازد.

حمل نفی در اینگونه موارد بر نفی بی وجه میباشد چه اولاً خلاف ظاهر است و ثانیاً تا برای حمل، آن بر نفی تشریعی راهی باشد بحمل آن بر معنی نفی؛ نوبه نمیرسد و ثالثاً در امثال «لا طاعة لمخلوق... الخ» حمل آن بر نفی مولوی که در این مقام تحصیل حاصل است ممکن نیست و اگر اضطراری، در این حمل باشد ناگزیر باید نفی آنرا ارشادی دانست نظیر امر در آیه شریفه «اطيعوا الله...» که بر امر ارشادی محمول است.

مقدمه دوم

مقدمه دوم
از سه مقدمه
برای اثبات
مختار شیخ

کلام تام بر سه گونه است:

۱- آنکه در انشاء بکار میرود و بس مانند امر و نفی.

۲- آنکه در اخبار بکار میرود و بس مانند جمله های اسمیه که موضوع آنها

جامد و محمول آنها غیر عنوانی ایقاعی از قبیل طلاق و عتاق باشد.

۳- آنکه گاهی در انشاء و گاهی در حکایت و اخبار بکار میرود مانند

جمله های فعلیه ماضی باشد یا مضارع و مانند جمله های اسمیه که بکلمه «لا» یا «لیس»

یا «رفع» آغاز شده باشد و هم جمله های اسمیه که محمول آنها از ایقاعات باشد مانند «هند طالق» و «زید حر»

اکنون باید دانست که انشاء و اخبار از مدلولهای سیاقی کلامست نه اینکه موضوع له برای لفظ باشد. و مدلول سیاقی باختلاف مقام، اختلاف مییابد چنانکه از «بعت» در مقامی انشاء و در مقامی دیگر اخبار استنباط میشود. پس هرگاه در موردی ممکن نباشد که نفی بر حقیقت خود حمل گردد بدین معنی که منفی نه باعتبار خود نفی و نه باعتبار منفی، جعلی تشریعی را شایسته نباشد و نیز منفی نه بعنوان خود و نه از راه اندراج تحت عموم یا اطلاقی (با قطع نظر از نفی) دارای حکمی نباشد ناگزیر آن موضوع منفی، بر یکی از دو صورت زیر مییابد:

۱- اینکه عنوانی باشد تحت قدرت و اختیار و صالح برای اینکه تکلیفی بدان تعلق یابد.

۲- اینکه عنوانی باشد خارج از تحت قدرت خواه مقدور نبودن آن بحسب ذاتش باشد یا بحسب اینکه چون در خارج، حاصل شده و با فرض وجود و حصول، از طرف شارع مورد نفی واقع گردیده است.

در صورت نخست باقتضاء سیاق باید جمله بر طاب و انشاء حمل گردد و نفی در قوه نهی قرار داده شود، گاهی بطور نهی تحریمی مانند حدیث نبوی «لا غش بین المسلمین» و در موردی بطور نهی تنزیهی مانند حدیث نبوی دیگر «لا هجر بین المسلمین فوق ثلثة ایام» و در این مورد باینکه در کلمه یا در اضمار و تقدیر مجازی فرض گردد هیچ نیازی نیست چه مقام شارع بودن گوینده کلام چنان اقتضاء دارد که کلام او بر طلب حمل گردد.

موردی که نفی باید بر نهی حمل شود

خلاصه اینکه در این صورت چنانکه جمله فعل مضارع گاهی در انشاء بهمان مناط که امر و نهی در آن بکار می رود استعمال میشود و آن مناط، اراده ایقاع تلبس یا عدم تلبس بمبدء مییابد مانند «یعید» و «لا یعید» در احادیث همچنین جمله اسمیه از قبیل «لا غش بین المسلمین» و «لارفت ولا فسوق ولا جدال فی الحج» در عالم تشریع بی آنکه

ارتکاب تجوزی، در کلمه یا در تقدیر، ضرورت یابد در انشاء تحریم استعمال میشود. در صورت دوم چون موضوع منفی از امور است غیر مقدور یا از امور است موجود و حاصل جائز نیست نفی بر نهی، که مفادش غیر مقدور یا طلب امری حاصل خواهد بود حمل شود پس ناگزیر باید در این مورد موضوع موجود بمنزله معدوم فرض گردد.

مواردی که
موجود بمنزله
معدوم فرض
میشود

فی المثل هر گاه گفته شود «لا رجل فی الدار» یا «لا ضرر فی الاسلام» و فرض چنین باشد که مرد در خانه ضرر در اسلام، موجود است پس گزیری نیست از اینکه وجود مرد و ضرر بمنزله عدم آنها قرار داده شود و از این تنزیل، مبدء و منشأ آن که مدلول التزامی کلام میباشد استکشاف گردد.

این مدلول التزامی باختلاف موارد تنزیل، اختلاف مییابد پس باید دید «لا رجل فی الدار» مثلاً در چه موردی صدور یافته زیرا این جمله گاهی در مقام نفی شجاعت بکار میرود و زمانی برای نفی مردانگی و آثار آن و هنگامی در زمینه های دیگر و برای مقاصدی دیگر استعمال میشود.

لیکن در مثل «لا ضرر فی الاسلام» وجه تنزیل در آن، بوضع یا بتکلیف (ضمان ضرر یا وجوب تدارك) انحصار پیدا میکند و این وجه تنزیل اولاً بسیار بعید است چه این وجه فقط در همین مثال دیده میشود و مثالی دیگر ندارد ثانیاً التزام بآن امکان ندارد نه از آن راه که شیخ انصاری گفته چه اگر نوبه باین معنی برسد از گفته شیخ میتوان جواب داد. بلکه عدم امکان از این راه است که باین معنی نوبه نمیرسد زیرا در طی این دو مقدمه معلوم شد که نفی تشریعی را چهار مرتبه است:

۱- نفی حکم ضرری

۲- نفی حکم بلسان نفی موضوع یعنی نفی اثر موضوع

۳- اراده نهی

۴- فرض موجود بمنزله معدوم (باعتبار حکم وضعی یا تکلیفی)

و این مراتب چهار گانه در طول هم قرار گرفته اند بدین گونه که بمرتبه لا حق

نوبه نمیرسد مگر وقتی که مرتبه سابق، ممکن نباشد و با فرض امکان مرتبه سابق برای این معنی که آخرین مراتب و دورترین معانی مرتبه میباشد وجهی نخواهد بود مگر بحسب توجیهی که بزودی ذکر خواهیم کرد.

مقاله پنجم

سیمین مقدمه
از مقدمات
سه گانه

فقهاء در باب ضمان گفته اند هرگاه عین مضمونه تلف گردد بر ضامن لازمست که آنرا بمثل یا بقیمت تدارک و جبران کند و تصریح کرده اند که بمقتضی حدیث نبوی «علی- الیدماخذت حتی تؤدی» پرداختن مثل یا قیمت چیزی که تلف و اداء آن واجب شده بعین اداء عین آنست بنا بر این اگر با اشتغال ذمه شخص ضرر رساننده حکم شود این حکم وضعی موجب میگردد که صحیح باشد ضرر موجود بمنزله معدوم بشمار رود چنانکه در عین تالفه صحیح بود که معدوم بمنزله موجود بحساب آید.

بالجمله معنی چهارم گرچه از سائر معانی چهارگانه بحسب مرتبه لاحق و متاخر میباشد لیکن هر جا بآن نوبه برسد ناگزیر باید پذیرفته شود و بلحاظ اشتغال ذمه شخص ضرر رساننده ضرر موجود بمنزله معدوم فرض گردد.

خلاصه آنکه فرقت میان اینکه حکمی تکلیفی مفاد «لاضرر» قرار داده شود یا حکمی وضعی چه صرف وجوب تدارک تکلیفی صحت تنزیل ضرر موجود را بجای معدوم اقتضاء ندارد لیکن اگر قیمت عین تالفه بذمه تلف کننده انتقال یابد صحیح است که گفته شود «لاضرر» چنانکه هرگاه کسی مثل یا قیمت را بپردازد صحیح است گفته شود عین تالفه را اداء کرده است.

بناء بر این باید گفت ردائت و بدی این معنی نه از آن راهست که شیخ انصاری تصور بر آن اشکال کرده چه اگر نوبه باین معنی برسد ممکنست برای رفع اشکال گفته شود مفاد آن حکمیست وضعی نه تکلیفی بلکه از آن راهست که چون ضرر از عناوین اختیاری و برای تعلق احکام، صالح میباشد اخراج آن از این صلاحیت بواسطه فرض وجودش و همچنین اخراج نفی وارد بر آن از افاده حکم شرعی و قائل شدن باین که حکمی دیگر که عبارت از اشتغال ذمه ضرر رساننده باشد مفاد آنست بسیار بعید

و در نهایت غرابت است.

بعلاوه چنانکه معلومست هیچیک از فقیهان ضرر را بعنوان خودش از احکام ضرر قرار نداده بلکه گفته‌اند هر گاه تحت عنوان اتلاف واقع گردد. و صحیح کنانی (من اضر بشیئی فی طریق المسلمین فهو له ضامن) بهمین معنی باز میگردد.

پس این احتمال از همه احتمالات دورتر و امر اختیار، دائر مدار احتمالات و وجوه دیگر است و از همه آنها بهتر احتمالی است که شیخ آنرا اختیار کرده چه اراده نهی از نفی بعید است و نمیتوان آنرا اختیار کرد مگر وقتی که ممکن نشود خود نفی از آن مراد باشد بعلاوه نص و فتوی با این معنی مخالفست زیرا در قضیه سمره و همچنین قضیه شتر خریداری شده نمیتوان گفت «لاضرر» فقط برای بیان حرمت وارد گردیده است. و بر کسی که بکلمات علماء مراجعه کند روشن است که ایشان برای نفی حکم وضعی بحديث لاضرر استدلال کرده و آنرا بر ادله احکام، حاکم قرار داده‌اند.

اراده نفی حکم بلسان نفی موضوع، باین معنی که نفی باعتبار اثر وارد شده باشد نیز امکان ندارد زیرا چنانکه ظاهر شد نفی باعتبار اثر برد و گونه است یک قسم بطور سلب بسیط که تعلق مییابد بعنوانین و موضوعاتی اختیاری که در سابق حکمی داشته و آن حکم جواز بوده است. و نفی در حدیث لاضرر گرچه نفی بسیط است و عنوان ضرر هم امریست اختیاری لیکن حکم سابق آن جواز و اباحه نبوده بلکه یا تحریم و یا، بحکم عقل مستقل، قبح بوده است و در مواردی از این قبیل نفی حکم بلسان موضوع گاهی ضد مقصود را نتیجه میدهد چنانکه در مورد «اتلاف مال غیر» زیرا اگر لاضرر در این مقام وارد باشد مفادش چنین خواهد بود که فردی از ضرر که از شخص متلف در خارج صدور یافته بی حکم میباشد چنانکه «لاسهو فی سهو» معنی میدهد که سهو صادر از شخص ساهی را حکمی نمیباشد.

آنچه محقق خراسانی در مقام توجیه (در حاشیه رسائل) باین تقریر آورده که «منفی» جواز اضرار بغیر یا وجوب تحمل ضرر از غیر میباشد پس هر گاه اضرار بغیر جائز و مشروع نباشد این فرد خارجی از ضرر که شخص متلف آنرا ایجاد کرده است

مشمول عنوان «من اتلف...» خواهد بود برای رفع اشکال سودمند نیست و فائده‌ای بر آن توجیه بار نمیباشد چه اضرار بغیر در جاهلیت یا در شرائع سابقه محکوم بجواز نبوده تا برای نفی حکم جواز، حدیث لاضرر وارد شده باشد چنان که «لارهبانیه فی الاسلام» و نظائر آن برای نفی آنچه در شرائع سابقه مشروع بوده صدور یافته است. بالجملة نفی حکم بلسان موضوع در موردی که قیود سه گانه مزبوره موجود باشد صحیح میباشد و در مثل «لاضرر» آن قیود وجود ندارد پس برای نفی بلحاظ اثر در این قسم، که سلب بسیط باشد، موردی نمیباشد.

قسم دیگر که بطور سلب مرکب باشد آن هم، چنانکه دانسته شد، در موردی است که بخواهند فردی را که از مصادیق عنوانی صاحب حکم و مندرج در آنست از آن عنوان خارج سازند نظیر «لاشک لکثیر الشک» این قسم هم در مثل لاضرر درست نمیباشد چه سلب در آن، سلب ترکیبی نیست. بلی اگر عبارت حدیث از قبیل این عبارت بود که «لا وضوء ضرریاً» و «لا عقد ضرریاً» آن وقت نظیر «لاشک لکثیر الشک» میبود. بنابر آنچه گفته شد نمیتوان ادعاء کرد که نفی در این مقام باعتبار نفی اثر صادر گردیده است.

این بود آنچه در این زمینه مرحوم خونساری بتفصیل آورده و تا حدی خلاصه و در اینجا نقل شد.

و خلاصه آن خلاصه آنکه از میان چهار احتمال مربوط به «لاضرر» که، بترتیب،

عبارتست از نفی حکم ضرری و نفی حکم بلسان نفی موضوع و اراده نهی از نفی و اراده ضرر غیر متدارک از ضرر، احتمال اول بردیگر احتمالات رجحان دارد و اگر از آن احتمال بگذرد احتمال دوم از باقی احتمالات بهتر و بر آنها راجح است لیکن با اختیار احتمال دوم نوبه نمیرسد زیرا در آن احتمال باید نفی یا بسیط باشد یا مرکب و در حدیث «لاضرر» نمیتوان نفی آنرا نفی ترکیبی دانست زیرا سیاق عبارت بر بساطت نفی صراحت دارد و هم نمیتوان با آن معامله نفی بسیط کرد چه یکی از قیود سه گانه که در بساطت نفی، وجود آنها لازم و معتبر میباشد در این مورد وجود ندارد و آن عبارتست از محکوم بودن موضوع نفی، بجواز سابق.

میان آنچه شیخ انصاری در معنی «لاضرر» اختیار کرده و میان مختار محقق خراسانی از جنبه عملی دو فرق گفته شده که خود

تذیل

خلاصه
عقیده نایبی

محقق خراسانی آنها را مورد تصریح قرار داده است بدین قرار :

۱ - در مبحث حجیت ظن بعنوان انتقاد مقدمه چهارم دلیل انسداد این مضمون را

ایراد کرده است :

فرق نخست
در باره احتیاط

« اما مقدمه چهارم پس نسبت بواجب نبودن احتیاط تام در کارهایی که موجب اختلال نظام گردد درست و بی اشکالست لیکن در چیزهایی که اختلال را موجب ننگردد محل کلام بلکه مورد منع است چه قاعده نفی عسر و حرج بر قاعده احتیاط، حکومت ندارد زیرا در معنی ادله نفی ضرر و نفی عسر، محقق داشته ایم که میان دلیل آنها و میان ادله احکام، تکلیفی یا وضعی، که بمواردی اعم از مورد ضرر و عسر، تعلق دارد توفیق از این راهست که مفاد آنها نفی احکامی وضعی و تکلیفی است از متعلقات آنها بلسان نفی ضرر و عسر پس دلیل آنها بر وجوب احتیاطی که عقل بآن حکم کند و آنرا لازم داند در موردی که آن احتیاط، دشوار و با عسر همراه باشد حکومت ندارد زیرا عسر و دشواری در متعلق تکلیف شرعی نیست بلکه سختی و دشواری در احتیاط یعنی جمع میان احتمالاتی است که عقل آنرا لازم دانسته بلی اگر معنی دلیل نفی ضرر و عسر نفی حکمی باشد که از جانب آن، عسر و دشواری پدید آید، چنانکه گفته شده، بنا بر این قول، قاعده نفی عسر بر قاعده احتیاط، حکومت خواهد داشت زیرا در این صورت عسر از جانب تکالیف مجهوله پیداشده پس بحکم نفی عسر، تکلیفی که مجهولست، برداشته و منفی میباشد »

فرق دوم
راجع بهتخیر غبن

۲ - در حاشیه بر مکاسب در پیرامن آنچه شیخ درخیار غبن باین مفاد « انتفاء لزوم و ثبوت تزلزل در عقد با ثبوت خیار در عقد، ملازمه ندارد » آورده چنین افاده کرده است : « این قول درست است اگر آنچه بحديث لا ضرر برداشته شده حکمی باشد که از آن ضرری ناشی میشود لیکن اگر مراد از آن این باشد که حکمی که برای ضرر، با قطع نظر از حکم مستفاد از حدیث، بوده برداشته شده در معامله غبنی آنچه برداشته شده وجوب وفاء به معامله غبنی میباشد و چنانکه روشن است « رفع وجوب وفاء به معامله » مستلزم « جواز معامله » میباشد بلی مستلزم ثبوت خیار حقی نیست »

مرحوم نایینی این دو وجه فرقا و جنبه ندانسته و مورد ایراد قرار داده پس در ذیل مقدمات دلیل انسداد بحسب آنچه در دو تقریرات اصول (خراسانی و خوینی) پس از نقل محصل آنچه در بالا نقل کردیم ۱ آورده شده چنین افاده کرده است :

«در آن دو اشکالست: نخست آنکه بر فرض این که مفاد ادله نفی حرج، نفی حکم بوسیله نفی موضوع آن باشد عدم وجوب احتیاط تام در همه وقایع مشتبه و وجوب تبعیض در احتیاط بر حکومت ادله نفی عسر و حرج نسبت بحکم عقلی بوجوب احتیاط ابتناء ندارد بلکه حال لزوم عسر و حرج از راه جمع میان همه احتمالات بعین همان حال اضطراب بترك بعضی از اطراف علم اجمالی یا فعل بعضی از آنها می باشد بلکه عسر و حرج از افراد اضطراب است و دوم آنکه ممکن است ادله نفی عسر و حرج بر نفس حکم عقلی با احتیاط حاکم باشد بدین تقریب که حکم عقل با احتیاط همانا برای خاطر رعایت احکام شرعی است پس هر گاه رعایت آنها در حال انسداد باب علم و علمی موجب عسر و حرج باشد ادله نفی عسر و حرج، عدم الزام عقل را با احتیاط بمقداری که عسر و حرج از آن لازم آید اقتضاء میکند پس حکومت آن ادله بر حکم عقل با احتیاط از شئون حکومت ادله است بر احکام شرعیه ... »

و در طی مبحث قاعده ضرر چنین نظر داشته است :

((آنچه محقق خراسانی در باب خیار غبن برای فرق میان مسلك خود و مسلك شیخ انصاری بیان کرده نادرست است بلکه میتوان گفت هر گاه مراد از آن این باشد که فرد ضرر را حکمی نیست پس بطلان خود عقد را اقتضاء دارد زیرا عقد غبنی اگر دارای حکمی نباشد رفع خصوص «لزوم» وجهی نخواهد داشت بخلاف آنکه اگر مراد از آن این باشد که حکمی که از آن ضرری ناشی بشود وضع و جعل نشده زیرا بر این فرض باید ملاحظه شود که آنچه ضرر از آن ناشی میشود حکم بصحت میباشد یا حکم بلزوم و اشکالی نیست که جزء اخیر علت تامه، لزومست نه صحت پس

اشکال
دوم نایینی
بر جهت
دوم فرق

۱ - بدین عبارت «و اما ما افاده من انه لاحکومة لادلة نفی العسر و الحرج علی الحكم العقلی بالاحتیاط» چنانکه در تقریرات خراسانی است و بدین عبارت «و بالجملة ادلة نفی الحرج انما تكون حاکمة علی الاحکام الشرعیة دون الاحکام العقلیة و الموجب للعسر فی المقام هو موضوع الحكم العقلی دون الشرعی» چنانکه در تقریرات خوینی است.

باید رفع بآن تعلق یابد نه بصحت»

از شاگردان محقق خراسانی مثل مرحوم مشکینی و غیر او نیز بر این دو وجهی که در زمینه فرق میان دو نظر نقل شد اشکالاتی وارد شده که در اینجا نقل آنها مایه تطویل است.

در اینجا یادآوری این قسمت را بجامیدانم که یکی از اساتید محققان که از اجله شاگردان مرحوم محقق خراسانی، اعلی الله مقامهم، بود در مجلس درس همان قول شیخ انصاری را تقریباً بهمان تقریب که از مرحوم خونساری نقل شد ترجیح میداد و تقریر میکرد. بهر حال آن گفته‌ها همه بجای علاوه شاید بحسب فهم عرف نیز مدلول حدیث همان باشد که شیخ گفته چه این مدلول بذهن نزدیکتر و در نظر عرفی روشنتر است.

۴- مفاد قاعده حکمی واقعی است

در محل خود گفته شده که حکم شرعی بر دو گونه است :

۱- واقعی

۲- ظاهری

حکم واقعی هم بر دو گونه است :

۱- واقعی اولی

۲- واقعی ثانوی

حکم ظاهری مانند مؤدی و مفاد اصول عملیه و قاعده تجاوز و فراغ. حکم واقعی

اولی مانند احکام روزه و نماز و حج و امثال اینها. حکم واقعی ثانوی مانند قاعده ضرر و قاعده عسر و حرج و مانند اینها.

پس قاعده لا ضرر چون باستناد اخبار مستفیضه، که بعمل اصحاب معتضد و باروح تسامح و تساهل اسلامی موافق و مساعد و باحدیث نفی عسر و حرج معاضد است، بدست آمده و بشبوت رسیده ناگزیر از ادله شرعیه است و اگر با اصلی مخالفت پیدا کند باید بر آن مقدم داشته شود.

مرحوم نراقی در این زمینه چنین افاده کرده است :

۱- مرحوم حاج میر محمد صادق خاتون آبادی اصفهانی اعلی الله مقامه الشریف متوفی

بسال ۱۳۴۸ هجری قمری.

«دانشمندان گاهی میگویند فلان قاعده از قبیل «دلیل» است نه از قبیل «اصل» تا قابل معارضه با دلیلی نباشد.

«مراد ایشان از «اصل» در این مورد هر چیز است که اگر دلیلی بر خلاف آن نباشد ثابت است. و بعبارتی دیگر اصل، چیز است که بر ثبوت چیزی دلالت میکند اگر دلیلی بر خلاف آن موجود نباشد.

((و مراد ایشان از «دلیل» چیز است که بر ثبوت چیزی دلالت میکند بطور اطلاق.

فرق میان
صل و دلیل

«و فرق میان این دو اینست که اصل هیچگاه با دلیل معارضه نمیکند، خواه موضوع دلیل از موضوع آن اعم مطلق باشد یا من وجه یا اخص، و دلیل با دله معارضه میکند و در هنگام تعارض آنها بموازین باب تعادل و تراجیح باید رفتار شود.

«فی المثل حدیث «کل ماء طاهر» بر طهارت آب دلیل است پس هرگاه دلیلی دیگر باین عبارت ((کل شیئی نجس)) وارد گردد میان این دو دلیل باهم معارضه است و چون دلیل اول نسبت بدلیل دوم «اخص مطلق» میباشد پس دلیل دوم بوسیله آن تخصیص داده میشود.

((و اگر دلیل دوم باین عبارت «کل شیئی ملاق للنجاسة، نجس» وارد گردد با دلیل اول که طهارت آبرافاده میکند بطور «عموم و خصوص من وجه» معارضه دارد و مورد تعارض آنها آبی است که با نجاست، برخورد کرده باشد پس در این مورد باقتضاء ((تراجیح)) عمل میشود.

«و اگر دلیل دوم باین عبارت «کل ماء ملاق للنجاسة، نجس» وارد گردد نسبت بدلیل اول «اخص مطلق» میباشد پس دلیل اول را تخصیص میدهد.

«لیکن حدیث «کل ماء لم یعلم نجاسته فهو طاهر» یا «کل ماء طاهر حتی یعلم انه نجس» بر «اصالت طهارت آب» دلیل است نه بر طهارت آب. پس آن دلیل است برای اصل، از این جهت با هیچیک از دلیلهایی که یاد گردید معارضه ندارد زیرا هر يك از آنها دلیلی است شرعی و همه آنها را بطور اطلاق یا آبی را که با نجاستی تلاقی کرده باشد شامل میگردد. پس آبی که با نجاست تلاقی کرده باشد نجس بودنش معلوم است از اینرو از مدلول «کل ماء لم یعلم نجاسته» خارج میباشد.

حکم واقعی از قاعده بدست می آید.

«ضابطه کلی برای فرق میان اصل و دلیل این است که آنچه بعدم دلیلی برخلاف، مقید باشد اصل است و هر چه مطلق باشد دلیل.

مثال نخست، اصل برائت و اصل حقیقت و نظائر اینها است چه دلیلی نیست که بر برائت ذمه هر کس از تکالیف، دلالت کند و هم دلیلی نیست که بر استعمال هر لفظی در معنی حقیقی خود دلالت کند بلکه آنچه ثابت است اینست که تا وقتی اشتغال ذمه معلوم نباشد برائت ذمه حاصل است و مادامی که استعمال در معنی مجازی معلوم نباشد معنی حقیقی ثابت است. لیکن اگر دلیلی باین مفاد میبود که هر لفظی حقیقت است مطلقا این دلیل باقرائن مجاز بودن تعارض میداشت.

مثال دوم، قاعده لا ضرر و لا ضرار می باشد.

«گفته نشود دلیل نیز ناگزیر بر آن قید که «اگر دلیلی برخلاف آن نباشد» مقید است چه میگوئیم درست است لیکن هر دلیلی که برخلاف باشد آن نیز باین قید، مقید است پس آن قید از وقوع تعارض میان دو دلیل، مانع نخواهد بود»

۵- دلیل لا ضرر از قواعد فقهی است نه از مسائل آن

فرق میان مسئله

فقهی و قاعده آن

تعریف مسئله فقهی و قاعده فقهی و مسئله اصولی را در رساله قواعد فقه خود و هم جهات اشتراك و افتراق آنها را نسبت بهم تنقیح و تشریح کرده ام و شاید در آن رساله نسبت بسائر کتب و مواضعی که این مطلب در آنها مورد توجه و بحث واقع شده تقریری دقیقتر و مشروحتر بعمل آمده باشد.

بهر حال در اینجا بطور خلاصه باید دانست که مسئله فقهی عبارتست از «قضیه ای که موضوع آن فعل یا ذاتی خاص و محمول آن حکم واقعی اولی باشد» لیکن قاعده فقهی نه در جانب موضوع و نه هم در جانب محمولش خصوصیتی اعتبار نشده بلکه ممکن است موضوع آن بر افعال یا ذواتی مختلف، مشتمل آید و هم محمول آن حکم واقعی اولی یا ثانوی یا از اصل حکمی ظاهری باشد.

پس قاعده فقهی با مسئله آن از لحاظ عموم و خصوص موضوع و محمول متفاوت است لیکن باین تفاوت و امتیاز، از حیث نتیجه میان آنها مشابهت و تماثل است چه مؤدی و نتیجه قاعده فقهی نیز حکمی است عملی و جزئی که از ابتداء بعمل مکلفان ارتباط میابد

قاعده لاضرر

پس چنانکه مسئله «نماز واجب است» حکمی عملی و جزئرا افاده میکند قاعده «لا ضرر ولا ضرار» و قاعده «تجاوز» و قاعده «فراغ» و قاعده «ما یضمن بصحیحہ یضمن بفاسده» نیز حکم عملی جزئرا اداء و افاده مینماید.

فی المثل وجوب وضوء در مورد ضرر یا لزوم وفاء بعقد غبنی و هم اعاده آنچه مورد «تجاوز» یا بعد از «فراغ» بوده و هم ضمان بعقدی فاسد که صحیح آن تولید ضمان میکردند حال عمل بهر يك از اینها در موارد خاصه خود بوسیله قاعده مربوط بآن دانسته و معلوم میگردد.

۶- حدیث لاضرر دلیل نفی حکم است نه دلیل اثبات آن

در اینکه لاضرر بر نفی حکمی ضرری دلالت دارد یا بر اثبات حکمی در مورد ضرر، اختلاف بمیان آمده است. اکثر محققان آنرا دلیل نفی حکم دانسته اند نه دلیل اثبات حکمی. برخی هم آنرا دلیل اثبات حکمی تصور کرده اند. از آنچه پیش از این درباره این قاعده آورده شد چگونگی حال آن از لحاظ دلالت بر نفی حکم معلوم گردید.

اکنون برای اینکه مطلب روشنتر گردد عنوان فوق طرح شد تا تحت آن در این باره توضیحی زیاد تر بعمل آید.

صاحب عوائد در این زمینه چنین افاده کرده است :

«نفی ضرر و ضرار پس دلیل است بر نفی حکمی که موجب ضرر باشد و بهیچوجه بر اثبات حکمی و بر تعیین آن دلالت ندارد بلکه اثبات و تعیین حکمی بدلیلی دیگر نیازمند است. «از اینجا دانسته میشود که استناد بعضی از علماء بحديث نفی ضرر برای اثبات ضمان ضرر رساننده و تلف کننده استنادی نا بجاء و فاسد میباشد چه اگر عملی که ضرر رساننده و اتلاف کننده انجام داده حکمی شرعی نباشد دلیل نیست که او ضامن است. بلکه بر جبران هم مطلقا، چنان که گفته شده، دلالت نمیکند بلی اگر گفته شود معنی حدیث اینست که «ضرر بی جبران نیست» بر تحقق جبران دلالت خواهد داشت لیکن آن هم حکم ضمان را نسبت بضرر رساننده ثابت نمیسازد چه ممکن است جبران ضرر از بیت المال

فساد استناد
بحديث ضرر
برای ضمان

مفاد لاضرر، دلیل الهی حکم است نه دلیل اثبات آن

یا در آخرت یا در همین دنیا از جانب خدا باشد بدین گونه که خدا از راهی دیگر نفعی باندازه ضرر یا زیادتیر برای او مقدر فرماید.

«راست است هرگاه حکمی چنان باشد که اگر آن حکم نباشد ضرری حاصل آید یعنی عدم آن حکم، مطلقاً ایجاب ضرر بکند و رفع ضرر بوجود حکمی خاص منحصراً باشد ناگزیر باستناد دلیل «نفی ضرر» ثبوت آن حکم باید حکم بشود لیکن باز هم ثبوت حکم در این گونه موردی باستناد تنهای «نفی ضرر» نمیباشد بلکه انحصار رفع ضرر بوجود حکمی نیز بقاعده «نفی ضرر» ضمیمه شده تا ثبوت حکم را نتیجه داده است. و انحصار، خود چیز است که در غیر این مورد نیز موجب تعیین حکم میگردد چنانکه هرگاه در موردی سه احتمال باشد که دو احتمال از آن سه احتمال، ضرر را ایجاب و ایجاد کند ناگزیر باید بمعین بودن احتمال سیم حکم شود (اگر دلیلی دیگر غیر از قاعده بر انتفاء احتمال سیم دلالت نکند) همچنین هرگاه ...»

په قیاده صاحب
«عناوین» از
قاعده لاضرر
حکمی ثبوتی
بدست میآید

صاحب «عناوین» بعد از نقل کلام فوق، که از عوائد نقل شد، و استغراب زیاد نسبت بآن و نسبت عدم تأمل بصاحب عوائد، که با او هم عصر بوده، و بیان اینکه مفاد قاعده نفی «ضرر نامتدارك» میباشد و اشکال باینکه نقص در مال یا بدن یا حق چون تحقق یابد لاضرر محقق میشود و جبران تدارك که بعداً حاصل میگردد رافع آن نیست و حل اشکال بمراعی بودن صدق عنوان رفع، بتدارك، و کشف تدارك از عدم تحقق ضرر از اصل، و بالجمله استنتاج لزوم رفع، و طرح کلام درباره تعیین و تشخیص رافع، یعنی کسی که ضرر وارد آورده نه غیر او، برای اثبات مطلوب خود (افاده قاعده لاضرر «لزوم رفع» را که حکمی است اثباتی) بچند وجه استدلال کرده که بطور خلاصه در زیر آورده میشود:

۱- حکم عقل. بدین خلاصه: ضرر رساندن قبیح است و عقل برفع قبیح، حاکم پس رفع آن از راه جبران و تدارك لازم است. بلی بعد از تدارك، کشف میشود که در حقیقت قبیح نبوده چون بحقیقت ضرر نبوده است.

۲- حکم شرع. چه از نصوص وارده، بحسب ظاهر، نهی اراده شده پس مفاد

آنها اینست که «اضرار» حرام است و چون منقصد صادره اگر جبران گردد ضرر صدق نمیکند پس باقتضاء نواهی وارده باقی گذاشتن تقیصه بحال خود که اضرار است حرام و لازم این حرمت، وجوب رفع ضرر میباشد پس بر ضرر رساننده واجب است که ضرر را جبران و تدارك کند (اگر کسی دیگر بعنوان تبرع بجبران اقدام نکند).

۳- تبادر. بدین خلاصه که از نصوص وارده، خواه مفاد آنها نفی باشد یا نهی، بحسب مخاطبات عرفی در امثال این عبارت، چنان فهمیده میشود که بر ضرر رساننده رفع ضرر واجب و لازم است.

«اصحاب که در موارد مذکوره ۱ برفع ضرر، حکم کرده اند باستناد همین تبادر بوده است و گر نه ممکن بود بگویند «نفی ضرر» در همه این موارد جز بر عدم حکم بر چیزی دیگر دلالت ندارد و حکمی را که در این موارد اثبات کرده اند از آن استفاده نمیشد.

۴- دلالت صحیحۀ کنانی (و روایت حلی). چه در آنها بضمن کسی که بطریق مسلمین ضرر برساند بطور صریح، حکم شده است یعنی وجوب تدارك و جبران که تعبیری دیگر از ضمان است مورد حکم واقع گردیده. روایت سمره نیز بر همین معنی دلالت دارد چه ضرر عرضی که بر انصاری وارد میآمده بکندن درخت سمره رفع گردیده است.

دلایل
صاحب عناوین
برای عقیده خود

این نصوص، دلالت دارد بر اینکه این ضمان و ضرر که در مرتبۀ دوم است از آن- جهت است که در مرتبۀ نخست از شخصی «اضرار» بوجود آمده پس نسبت بهمة موارد عمومیت دارد.

۵- سب و تقسیم ضرر رساننده و رفع کننده و انحصار وجوب رفع بر ضرر رساننده بدین خلاصه که ضرر یا از جانب خدا بر کسی وارد میباشد یا از خود هکلف بر خودش یا از حیوانی بر او یا از یکی از افراد انسان بر فردی دیگر.

«مورد بحث فقهی قسم اخیر از این اقسام میباشد و در این صورت یا ارفع ضرر

۱- مواردی زیاد که اصحاب در آنها بقاعده ضرر استناد کرده اند صاحب عناوین در ابتداء این مبحث آورده بطوری که تقریباً همه یا بیشتر موارد فقهی مربوط باین مسئله را استقصاء و نقل کرده است. و در خاتمة این اوراق ترجمۀ آن آورده خواهد شد.

مساق قاعده لا ضرر اثبات حکمی نیست

باید خود شخص باشد یا خدا یا بیت المال یا کسی که ضرر را وارد ساخته یا یکی دیگر از افراد مکلفان .

» بر خود شخص واجب باشد که ضرر را جبران کند معنی ندارد چه هر -

عملی که بقصد جبران انجام بدهد بخود آن عمل استحقاق چیزی پیدا میکند پس عمل او جبران کننده ضرر اول نخواهد بود .

جبران ضرر

بر کسی جز ضرر

رسالده نمیشود

واجب باشد پس

بر او واجب است

» رفع ضرر بوسیله امری دنیوی یا اخروی یا دینی از جانب خدا هم مشکوک است

در صورتی که باید بطور قطع ضرر، موجود نباشد از همین جهت است که اگر در ثبوت تکلیفی از جانب خدا شك کنیم بدلیل نفی ضرر از آن دست بر میداریم و بصرف احتمال اینکه اجر و ثوابی ممکنست در تحمل ضرر باشد بثبوت آن حکم نمیکنیم پس مجرد احتمال اینکه ضرر را که زید بر عمرو وارد آورده خدا بوسیله نعمتی که بعمر او داده یا خواهد داد جبران کرده یا میکند برای حکم شرعی کافی نیست بلکه ناگزیر باید دلیلی مثبت باشد که مایه آرامش خاطر و بجا افتادن قاعده گردد .

» بر غیر ضرر زننده هم واجب باشد که ضرر را جبران کند معقول نیست

چه ضرری تازه پدید میآید که آن هم باید تدارك وجبران شود پس تسلسل یا دور بهم میرسد و ارتفاع ضرر که مفاد نصوص و مراد مقصود است از میان میرود .

» تدارك وجبران از بیت المال هم اگر مراد بیت المال امام باشد ضرری بر امام،

وارد میآید و اگر مراد بیت المال مسلمین باشد بر همه ایشان ضرر، متوجه میگردد .

» پس راه منحصر است باینکه رفع ضرر بر کسی که آنرا ایجاد کرده واجب

باشد و اثبات این انحصار از راه دلیلی خارجی نیست چنانکه فاضل معاصر (مرحوم نراقی) خیال کرده بلکه از خود ادله نفی ضرر این معنی استفاده میشود .

این بود خلاصه آنچه صاحب عناوین در رد صاحب عوائد گفته است و پوشیده

نیست که اختلاف میان این دو فقیه در این مطلب ناشی است از اختلاف ایشان در زمینه مدلول فقهی لا ضرر . و آنچه در این باره حق بود از این پیش تحقیق شد .

۷- تمایز میان قاعده لا ضرر و ادله احکام

چنانکه در رساله قواعد فقه گفته ام احکام از لحاظ ضرر بر دو گونه است :

۱- احکامی که بالحفاظ ضرر داشتن وضع گردیده و بحسب ذات و طبع ، اقتضاء ضرر دارد مانند وجوب خمس و زکوة و حج و جهاد .

۲- احکامی که بحسب ذات چنان نیست بلکه اگر ضرری از آنها ناشی گردد بواسطه عوارض خارجی و در مواردی خاص میباشد .
 ادله نفی ضرر با احکامی از قبیل اول نظر ندارد بلکه مورد اجراء آنها احکامی از قبیل قسم دوم میباشد .

تقسیم احکام
 باعتبار ضرر

نسبت میان دلیل لاضرر و ادله احکامی از قبیل قسم دوم عموم و خصوص من وجه میباشد لیکن در وجه جمع میان آنها چند وجه گفته شده است از جمله :

۱- تقدیم دلیل نفی ضرر بر ادله احکام مطلقا چه نسبت آن با همه ادله یکسانست پس اگر بتقدیم آنها بر دلیل نفی ضرر نسبت بمورد بعضی از ادله گفته شود ترجیح بی مرجع خواهد بود و اگر همه آنها بر آن مقدم گردد موردی برای اجراء نفی ضرر باقی نخواهد ماند لیکن اگر دلیل نفی ضرر در همه موارد بر ادله احکام ، مقدم شود برای ادله احکام در غیر مورد ضرر زمینه و مورد باقی میماند پس باید دلیل نفی ضرر در همه جا بر آنها مقدم داشته شود .

وجوه جمع میان
 قاعده لاضرر
 و میان ادله احکام

خلاصه آنکه گرچه میان دلیل نفی ضرر و میان ادله احکام عموم و خصوص من وجه میباشد لیکن معامله عموم و خصوص من وجه میان آنها ممکن نیست بلکه بطور کلی نفی ضرر باید بر آنها مقدم شود .

۲- چون دلیل نفی ضرر باعتبار مجموع احکام اسلام صدور یافته باید با مجموع آنها نسبت داده شود نه با یکان یکان و در این صورت نسبت آن با مجموع ادله احکام ، خصوص مطلق میباشد و باید مقدم داشته شود گرچه نسبت یکان یکان آنها اگر سنجیده شود میان آنها عموم و خصوص من وجه میباشد .

۳- توفیق عرفی چه عرف ادله احکام را بر حکم اقتضائی و دلیل نفی ضرر را بر حکم فعلی حمل میکند .

۴- معامله تعارض میان آنها و ترجیح قاعده ضرر بر ادله احکام باستناد عمل اصحاب یا باتکاء بر اصلی از اصول .

تعارض قاعدة لا ضرر با ادلة احكام

۵- تقدیم دلیل نفی ضرر بر ادله احکام با استناد اینکه دلیل نفی ضرر در مقام امتنان بر مکلفان، وارد و صادر شده.

۶- حکومت دلیل لا ضرر بر ادله احکام.

فرق میان تخصص و تخصیص و ورود حکومت را در رساله قواعد فقه بیان کرده ام.

تحقیق در
معنی حکومت

در اینجا برای بیان حکومت میگویم: هرگاه دو دلیل نسبت بهم چنان باشد که یکی در دیگری بدین گونه تصرف کند که موضوع حکم یا متعلق حکم یا خود حکم آن دلیل را مورد تعرض قرار دهد بر این وجه که نسبت با آنها توسعه یا تضییقی وارد آورد دلیل تصرف کننده حاکم و عمل آن بنام حکومت خوانده میشود.

فی المثل دلیلی وارد شده باین عبارت «در تمام معاملات وفاء با آنها واجب است» بعد دلیلی دیگر وارد باشد باین عبارت «بیع کالی بکالی معامله نیست» یا باین عبارت «احاله خریدار بغاصب (مثلاً) برای قبض میب، و فاء نیست» یا باین عبارت «وجوب وفاء در مورد ضرر نیست» پس دلیل دوم که بحسب عبارت اول، موضوع حکم و بحسب عبارت دوم متعلق حکم و بحسب عبارت سیم خود حکم را مورد تعرض قرار داده یعنی آنها را نسبت با آنچه در دلیل اول از آنها فهمیده میشده کوچکتر ساخته بر دلیل اول حکومت کرده است.

مثالی چند
برای حکومت

همچنین است اگر در همین مثال، دلیل دوم باین عبارت باشد «بیع معاطاة (مثلاً) معامله است» یا باین عبارت «تخلیه ید (مثلاً) قبض و وفاء است» یا بدین عبارت «وجوب وفاء نسبت بیع ولی (مثلاً) ثابت است» باز دلیل دوم بر دلیل اول حاکم است با این تفاوت که در صورت پیش تصرف در دلیل اول بر وجه تضییق موضوع یا متعلق حکم یا حکم شده بود و در این صورت برای توسعه آنها این تصرف بعمل آمده است.

۸- تعارض میان دلیل لا ضرر و دلیل تسلیط

یکی از قواعد مسلمة فقهی قاعدة تسلیط است که حدیث مشهور نبوی «الناس مسلطون علی اموالهم» بطور صراحت بر آن دلالت میکند.

بموجب این حدیث هرگاه کسی چیز بر امالک باشد همه گونه حق دخل و تصرف

وسالطنت واستیلاء بر آن دارد.

این قاعده گاهی با قاعده نفی ضرر در موردی تصادم میکند در مورد تصادم قاعده نفی ضرر با ادله احکام تکلیفی دانسته شد که قاعده بر ادله حکومت دارد در اینجا هم باید دانسته شود که بطور کلی قاعده ضرر نسبت با احکام وضعی حکومت دارد. پس حکومت قاعده بر مثل لزوم عقد از احکام وضعی روشن است لیکن درباره حکومت آن بر قاعده تسلیط، تردیدی بمیان میآید که این حکومت بطور اطلاقست یا در مواردی خاص؟

برای اینکه این مطلب روشن گردد میگوئیم تصرف مالکی در ملک خود بچند صورت ممکن است تحقق یابد:

- ۱- تصرف مالک در ملک خود موجب عدم انتفاع غیر باشد.
 - ۲- تصرف مالک در ملک خود موجب ضرر غیر باشد.
- برای صورت دوم نیز چند صورت تصور میشود بدین قرار:
- ۱- اینکه تصرف مالک در ملک خود موجب انتفاعی برای او باشد.
 - ۲- اینکه تصرف مالک در ملک خود مورد احتیاج او باشد بدین گونه که

انحاء تصرف
مالك در ملك
خود باعتبار
ضرر غیر

اگر از تصرف، ممنوع شود ضرری بروی وارد آید.

۳- اینکه نه موجب انتفاع و نه مورد احتیاج باشد بلکه بصرف اینکه داش میخواهد در ملک خود مداخله و تصرفی کند عملی انجام میدهد.

در این صورت هم يك وقت از این عمل بیهوده و غیر لازم چنان در نظر دارد که ضرری بغیر وارد سازد و برای تحصیل این غرض آن تصرف در ملک خود میکند. يك وقت این نظر را هم ندارد بلکه از روی بیخودی و بی خبری در ملک خود تصرفی میکند.

تصور این صورتهای مختلف، این تردید را تولید میکند که آیا در همه این موارد و بطور اطلاق قاعده ضرر نسبت بقاعده تسلیط، حاکم است یا حکومت آن مخصوص است بموردی که منع مالک از تصرف در ملک خود ضرر را بر او وارد نسازد؟ و در موردی که جلوگیری از تصرف مالک و اعمال سلطنت او موجب ضررش باشد ضرر او با ضرر غیر، معارض میشود و هر دو ساقط و در این صورت قاعده تسلیط بی معارض میماند پس مورد استناد

تعارض قاعدة لا ضرر با قاعدة تسليط

میباشد. یا اینکه باید دو ضرر با هم سنجیده و ضرر زیاد تر برداشته شود؟ چنانکه در مسئله بعد تشریح خواهد شد اینها احتمالاتی است که اقوالی را در این مسئله بوجود آورده است. اکنون باید گفت: صورت اول (تصرف مالک، موجب عدم انتفاع غیر باشد) بی تردید از مورد بحث خارج و استناد بقاعده تسليط در آن مورد بی مانعست.

در این سه صورت
باید بقاعده
تسليط عمل شود

صورت دوم (تصرف مالک در ملک خود موجب ضرر غیر و باعث انتفاع خود او باشد) مورد تردید بلکه اختلاف است از عبارت شیخ انصاری چنان استظهار شده که اصحاب در این مورد هم تصریف را جایز و اجراء قاعده تسليط را بی مانع دانسته اند. چه قاعده نفی ضرر از غیر با قاعده نفی حرج بلکه باعتباری با قاعده نفی ضرر از خود مالک، تعارض و در نتیجه تساقط کرده و قاعده تسليط بی معارض مانده است.

در صورت سیم (تصرف مالک در ملک خود از روی احتیاج و بنحوی باشد که منعی از تصرف، موجب ضرر او گردد) از کلمات اصحاب بجز یکی دوتن از ایشان (صاحب کفایه و صاحب ریاض) چنان استظهار شده که رعایت جانب مالک مقدم است و استناد بقاعده تسليط، یقینی و مسلم.

در صورت چهارم (تصرف مالک در ملک خود نه بوجه انتفاع و نه از راه احتیاج) باید گفت قاعده نفی ضرر بر قاعده تسليط حکومت دارد و نسبت به رد و حالت که در این صورت تصور میشود (حالت قصد اضرار و حالت غفلت و عدم توجه باضرار) قاعده تسليط محکوم میگردد. چه در این صورت از تصرف مالک در ملک خود نفی باو عائد نیست تا بر منع او عنوان «حرج» صادق آید و معارضه میان ضرر غیر و حرج او واقع گردد و ضرری هم بر وی وارد نمیآید تا تعارض میان دو ضرر بهمرسد و قاعده تسليط، بی معارض بماند و مورد استناد شود بلکه تسليط مالک با ضرر غیر، تصادف و تصادم یافته پس قاعده نفی ضرر بر آن حاکم است.

تنها صورتی که
قاعده نفی ضرر
بر دلیل تسليط
حاکمست

۹ = تعارض دو ضرر

در اینکه قاعده لا ضرر که مفاد آن برداشتن حکمی است ضرری افاده امتنان میکند شاید تردیدی نباشد و اگر هم باشد بجا نباشد لیکن در چگونگی افاده این امتنان دو احتمال است:

تعارض میان دوا ضرر

۱- اینکه امتنان بلحاظ حال نوع امت باشد .

۲- بلحاظ حال هر شخصی باشد .

بحسب احتمال نخست هرگاه امر میان دوا ضرر ، دائر باشد خواه هر دوا ضرر نسبت بیک شخص باشد یا نسبت بدو شخص باید گفته شود از دوا ضرر آنکه زیاده‌تر و مهم‌تر است هر فوع می‌باشد و آنکه کمتر و سبک‌تر است برجامی‌ماند .

فی‌المثل اگر کسی مجبور گردد که یکی از دوا ضرر را خودش متحمل شود باید آنرا که اقل و اخف می‌باشد بپذیرد و از ارتکاب ضرر زیاده‌تر و مهم‌تر اجتناب کند و هم چنین اگر کسی مجبور گردد که بزید یا بعمر دوا ضرر برساند .

بحسب احتمال دوم ، حکم باینکه کسی ضرر را متحمل گردد برای اینکه از کسی دیگر ضرری بر طرف شود شاید بی‌مورد باشد بلکه در این صورت تحمل ضرر برای رفع ضرر از غیر ، واجب نیست گرچه ضرر بر غیر مهم‌تر و زیاده‌تر از ضرر بر خود باشد . لیکن معنی این سخن این نیست که جائز باشد کسی ضرری بر غیر وارد آورد . فی‌المثل اگر سیل بخانه کسی رو آورده او میتواند آنرا از خود دفع کند نه اینکه بخانه همسایه متوجه سازد .

۱۰- ضرر منفی ، ضرر شخصی است یا نوعی ؟

چون ممکن است چیزی بحسب حال شخصی منشأ ضرر باشد لیکن بحسب نوع افراد ضرری بر آن چیز بار نباشد از این رو این تردید بجای افتاده که آنچه را شارع بموجب «لا ضرر» برداشته حکمی است که بحسب نوع ، ضرری از آن ناشی باشد یا اینکه هر چند بحسب شخص هم موجب ضرر باشد آن حکم برداشته شده است فی‌المثل در هنگام سرمای سخت اگر وضوء ساختن بحسب نوع مردم موجب ضرر باشد باید بقاعده «لا ضرر» استناد شود یا بر فرض اینکه از آن درجه سرما بر نوع مردم ضرر وارد نیاید لیکن شخصی خاص از آن دچار ضرر گردد باید حکم وجوب وضوء بقاعده لا ضرر از آن شخص خاص برداشته شود ؟

اگر گفته شود مراد «ضرر نوعی» می‌باشد شاید این گفته از لحاظ مناسب بودن آن بامقام تشریع و جعل حکم و وضع قانون نامتناسب نباشد لیکن بیگمان

مواردی که، گفته اند، در فقه بقاعده لا ضرر استناد شده

بالحاظ اینکه صیانت این قاعده در مقام امتنان و سیاق آن برای افاده عموم افرادی میباشد اراده ضرر شخصی از آن نسب و فهم این مراد از آن اظهر و اقر بست. والله العالم.

برای اینکه خواننده این اوراق بر نسخ مواد و مواردی که فقهاء
کم و بیش در آن موارد و مواد بقاعده لا ضرر استناد کرده اند
احاطه یابد در این موضع خلاصه ای از آنچه صاحب عناوین در آغاز این «عنوان» آورده
یاد میکنیم و این او را قرا خاتمه میدهیم. چنین گفته است:

ختم

«... پس باید نخست مواردی را که در آنها بقاعده نفی ضرر استناد کرده اند یاد کنیم
تا از مجموع آنها آنچه برای ضبط معنی و مراد و تحریر استدلال شایسته است گفته
شود روشن گردد. پس میگوییم:

«از جمله موارد دفاعه مواردیست که در مسئله عسر و حرج یاد شد زیرا چنانکه
تصریح کرده اند، هر چه در آن عسر و حرج باشد در معنی ضرر داخل است با این اختلاف
که عسر و حرج بیشتر از حیث حکم تکلیفی تحقق مییابد و ضرر از حکم تکلیفی و وضعی
اعمست و از آن جمله است لزوم دیه مقتولی که سپر قرارداد شده بر مجاهدان و سقوط
نهی از هنر و پیداشدن حدود با عدم امن و عدم اجبار بر قسمت با پیداشدن ضرر و عدم
لزوم شهادت با پیشینی ضرر و حرام بودن سحر و غش و تدلیس و مشروع بودن تقاص و
تسعیر بر محتکر اگر اجحاف کند و حرام بودن احتکار با احتیاج مردم و جداساختن مادر
از فرزند و مخیر بودن مشتری مرابح در صورت ظهور کذب یا خدعه بایع و درخیار تاخیر
و درخیار آنچه روزانه فاسد میشود و درخیار رؤیت و خیار غبن و عدم سقوط خیار غبن
بواسطه خروج مال از ملک مشتری و خیار عیب و خیار تدلیس و تصریه و تعذر تسلیم و تبعض
صفه و حلول دیون در مورد مرگ مدیون و بیع مورد رهن اگر رو بفساد باشد و خیار
غبن در صلح و عدم جواز ابتیاع مضارب، کسی را که بر مالک آزاد میشود و مخیر شدن
مالک در موردی که چیزی زیان آورتر از آنچه مورد اذن بوده زراعت شده باشد و فسخ
مشتری در آنجا که معلوم شود عین فروخته شده مسلوب المنفعه میباشد و خیار در اجاره

اگر عذر عقلی یا شرعاً عمومیت یابد و عدم لزوم وصایت در مورد عدم قبول و مخیر بودن مولی علیه در صورتی که او را بغیر کفویش تزویج کرده باشد یا بمردی صاحب عیب داده باشد و خیار زوجه با فقر شوهر و حرمت دخول در سوم و در خطبه بعد از جواب دادن بغیر و فسخ نکاح بعیوب، چه در ابتداء و چه در استدامه، در هر يك از زوجین و حرمت تطویل یا مانعیت در مشترکات از قبیل مساجد و مشاهد و طرق و اسواق و مانند اینها و مشروع شدن اصل قصاص و دیات و بسیاری از موارد دیگر که در کتب فقه است و باین قاعده استناد یافته است.

این بود خلاصه آنچه در عناوین آورده شده که برای اطلاع از مواد مورد استناد، یاد شد. جرح و تعدیل و شرح و تفصیل و بیان اصل استناد یا صحت آن زائد از حوصله این اوراقست و باید بعهده کتبی دیگر موكول شود و سخن در پیرامین این قاعده در همین موضع خاتمه یابد. وله الحمد اولاً و آخراً و علی رسوله الصلوٰة فاتحاً و خاتماً.

محمود شهابی خراسانی

تهران: عصر پنجشنبه } یازدهم اسفند ماه ۱۳۲۸ شمسی هجری
دوازدهم جمادی الاولی ۱۳۶۹ قمری



بعضی از تالیفات و آثار مؤلف این کتاب :-

- ۱- رهبر خرد (قسمت منطقیات آن دوبار چاپ شده)
- ۲- خرد سنج (در منطق پیارسی سره)
- ۳- رساله در وجود (فارسی و آماده چاپست)
- ۴- الظل الممدود فی امهات مباحث الوجود (عربی)
- ۵- مسرح الفؤاد فی ترجمة السيد الداماد (عربی)
- ۶- اجراء الملك فی تفسیر سورة الملك (عربی)
- ۷- عظمت محمد (ترجمة محمد [ص] المثل الكامل چاپ شده)
- ۸- تقریرات اصول (دوبار چاپ شده)
- ۹- قواعد فقه (دوبار چاپ شده)
- ۱۰- رساله یم و امید (در شرح حدیث من سئل عن التوحید ... الخ)
- ۱۱- مقدمه بر روانشناسی ابوعلی سینا (چاپ شده)
- ۱۲- تعلیقات بر شرائع الاسلام (قسمتی از «کتاب التجاره شرائع» که با چاپ سری بیچاپ رسیده ملاحظه شود)
- ۱۳- منطق (چاپ شده)
- ۱۴- فروغ ایمان (نام تفسیری است که بتدریج نوشته و قسمتی از آن در ۱۹ شماره مجله ایمان که چاپ شده بیچاپ رسیده است)
- ۱۵- ادوار فقه (جلد اول آن چاپ شده است)
- ۱۶- ترجمه مبدا و معاد شیخ (آماده چاپست)
- ۱۷- سیر و تحول اصول فقه (بعنوان مقدمه بر جلد اول تقریرات مرحوم نایینی چاپ شده)

انتشارات دانشگاه تهران

- | | |
|--|--|
| <p>تألیف دکتر عزت الله خیبری</p> <p>« « محمود حسابی</p> <p>ترجمه « برزو سپهری</p> <p>تألیف « نعمت الله کیهانی</p> <p>بتصحیح سعید نفیسی</p> <p>تألیف دکتر محمود سیاسی</p> <p>« « سرهنگ شمس</p> <p>« « ذبیح الله صفای</p> <p>« « محمد مهین</p> <p>« « مهندس حسن شمس</p> <p>« « حسین گل گلاب</p> <p>بتصحیح مدرس رضوی</p> <p>تألیف دکتر حسن ستوده تهرانی</p> <p>« « علی اکبر بریم</p> <p>فراهم آرده دکتر مهدی بیانی</p> <p>تألیف دکتر قاسم زاده</p> <p>« « زین العابدین ذوالمجدین</p> <p style="text-align: center;">—</p> <p style="text-align: center;">—</p> <p>« « مهندس حبیب الله نابتی</p> <p style="text-align: center;">—</p> <p style="text-align: center;">—</p> <p>تألیف دکتر هشترودی</p> <p>« « مهدی برکشلی</p> <p>ترجمه بزرگ علوی</p> <p>تألیف دکتر عزت الله خیبری</p> <p>« « دکتر علینقی وحدتی</p> | <p>۱ - وراثت (۱)</p> <p>۲ - A Strain Theory of Matter</p> <p>۳ - آراء فلاسفه در باره عادت</p> <p>۴ - کالبدشناسی هنری</p> <p>۵ - تاریخ بیهوشی (۲)</p> <p>۶ - بیماریهای دندان</p> <p>۷ - بهداشت و بازرسی خوراکیها</p> <p>۸ - حماسه سرانی در ایران</p> <p>۹ - مز دیسناو تأثیر آن در ادبیات پارسی</p> <p>۱۰ - نقشه برداری (۲)</p> <p>۱۱ - گیاه شناسی</p> <p>۱۲ - اساس الاقنباس خواجه نصیر طوسی</p> <p>۱۳ - تاریخ دیپلوماسی عمومی (۱)</p> <p>۱۴ - روش تجزیه</p> <p>۱۵ - تاریخ افضل بدایع الزمان فی وقایع کرمان</p> <p>۱۶ - حقوق اساسی</p> <p>۱۷ - فقه و تجارت</p> <p>۱۸ - راهنمای دانشگاه</p> <p>۱۹ - مقررات دانشگاه</p> <p>۲۰ - درختان جنگلی ایران</p> <p>۲۱ - راهنمای دانشگاه با انگلیسی</p> <p>۲۲ - راهنمای دانشگاه بفرانسه</p> <p>۲۳ - Les Espaces Normaux</p> <p>۲۴ - موسیقی دوره ساسانی</p> <p>۲۵ - حماسه ملی ایران</p> <p>۲۶ - زیست شناسی (۴) بحث در نظریه لامارک</p> <p>۲۷ - هندسه تحلیلی</p> |
|--|--|

- ۲۸- اصول گداز واستخراج فلزات (۱)
 ۲۹- اصول گداز واستخراج فلزات (۲)
 ۳۰- اصول گداز واستخراج فلزات (۳)
 ۳۱- ریاضیات در شیمی
 ۳۲- جنگل شناسی (۱)
 ۳۳- اصول آموزش و پرورش
 ۳۴- فزیولوژی گیاهی (۱)
 ۳۵- جبر و آنالیز
 ۳۶- گزارش سفر هند
 ۳۷- تحقیق انتقادی در عروض فارسی
 ۳۸- تاریخ صنایع ایران (ظروف سفالین)
 ۳۹- واژه نامه طبری
 ۴۰- تاریخ صنایع اروپا در قرون وسطی
 ۴۱- تاریخ اسلام
 ۴۲- جانورشناسی عمومی
 ۴۳- Les Connexions Normales
 ۴۴- کالبد شناسی توصیفی (۱) استخوان شناسی
 ۴۵- روان شناسی کودک
 ۴۶- اصول شیمی پزشکی
 ۴۷- ترجمه و شرح تبصره علامه (۱)
 ۴۸- اکوستیک «صوت» (۱) ارتعاشات - سرعت
 ۴۹- انگل شناسی
 ۵۰- نظریه توابع متغیر مختلط
 ۵۱- هندسه ترسیمی و هندسه رقومی
 ۵۲- درس اللغة والادب
 ۵۳- جانورشناسی سیستماتیک
 ۵۴- پزشکی عملی
 ۵۵- روش تهیه مواد آلی
 ۵۶- مامائی
 ۵۷- فیزیولوژی گیاهی (۲)
 ۵۸- فلسفه آموزش و پرورش

- تألیف دکتر یگانه حایری
 « « «
 « « «
 « « هورفر
 « مهندس کریم ساعی
 « دکتر محمد باقر هوشیار
 « دکتر اسمعیل زاهدی
 « « محمدعلی مجتهدی
 « « غلامحسین صدیقی
 « « پرویز نائل خانلری
 « « مهدی بهرامی
 « « صادق کیا
 « « عیسی بهنام
 « « دکتر فیاض
 « « فاطمی
 « « هشترودی
 « آقایان دکتر امیراعلم - دکتر
 نیک نفس - دکتر نجم آبادی - دکتر حکیم - دکتر نائینی
 « « دکتر مهدی جلالی
 « « آ. وارتانی
 « « زین العابدین ذوالمجدبن
 « « دکتر ضیاء الدین اسمعیل بیگی
 « « ناصر انصاری
 « « افضلی پور
 « « احمد بیرشک
 « « دکتر محمدی
 « « آرم
 « « نجم آبادی
 « « صفوی گلپایگانی
 « « آهی
 « « زاهدی
 « « فتح الله امیر هوشمند

- ۵۹- شیمی تجزیه
تألیف: دکتر علی اکبر پیرمین
- ۶۰- شیمی عمومی
تألیف: مهندس سعیدی
- ۶۱- آمیل
ترجمه: غلامحسین زیرک زاده
- ۶۲- اصول علم اقتصاد
تألیف: دکتر محمود کیهان
- ۶۳- مقاومت مصالح
« مهندس گوهریان
- ۶۴- کشت گیاه حشره کش پیرتر
« مهندس میردامادی
- ۶۵- آسیب شناسی
« دکتر آرمین
- ۶۶- مکانیک فیزیک
« دکتر کمال جناب
- ۶۷- کالبدشناسی توصیفی (۲) مفصل شناسی
« آقایان دکتر امیراعلم- دکتر کیهانی- دکتر نیک نفس- دکتر نجم آبادی- دکتر حکیم
- ۶۸- درمان شناسی (۱)
تألیف: دکتر عطائی
- ۶۹- درمان شناسی (۲)
« « «
- ۷۰- گیاه شناسی تشریح عمومی نباتات
« مهندس حبیب الله ناهیتی
- ۷۱- شیمی آنالیتیک
« دکتر گاکیمک
- ۷۲- اقتصاد جلد اول
« « علی اصغر پورهمايون
- ۷۳- دیوان سیدحسن غزنوی
بصحيح مدرس رضوی
- ۷۴- راهنمای دانشگاه
—
- ۷۵- اقتصاد اجتماعی
تألیف: دکتر شهیدفر
- ۷۶- تاریخ دیپلوماسی عمومی (۲)
« « حسن ستوده تهرانی
- ۷۷- زیبا شناسی
« علینقی وزیر
- ۷۸- تئوری سمپتیک گازها
« دکتر روشن
- ۷۹- کارآموزی داروسازی
« « جنیدی
- ۸۰- قوانین دامپزشکی
« « میمنندی نژاد
- ۸۱- جنگل شناسی (۲)
« مهندس ساعی
- ۸۲- استقلال آمریکا
« دکتر مجیر شبانی
- ۸۳- کتب گاوینهای علمی و ادبی
—
- ۸۴- ادوار فقه
« محمود شهابی
- ۸۵- دینامیک گازها
« دکتر غفاری
- ۸۶- آئین دادرسی در اسلام
« محمد سنگلجی
- ۸۷- ادبیات فرانسه
« دکتر سپهبدی
- ۸۸- از سر بن تا یونسکو (دوماه در پاریس)
« « علی اکبر سیاسی

تألیف دکتر حسن افشار
 « آقایان دکتر سهراب - دکتر میردامادی
 تألیف دکتر حسین گلوی
 « « « «
 « نعمت الله کیهانی
 « زین العابدین ذوالمجدین
 « آقایان دکتر امیراعلم - دکتر حکیم -
 دکتر کیهان - دکتر نجم آبادی - دکتر نیک نفس
 « « « «
 تألیف دکتر جمشیداعلم
 « دکتر کامکار پاریسی
 « « « «
 « بیانی
 « « میر بابائی
 « « محسن عزیزی
 « « محمد جواد جنیدی
 « نصرالله فلسفی
 « بدیع الزمان فروزانفر
 « دکتر محسن عزیزی
 « مهندس عبدالله ریاضی
 « دکتر اسماعیل زاهدی
 « آقای سبزواری

۸۹- حقوق تطبیقی
 ۹۰- میکروپشناسی (۱)
 ۹۱- میزراه جلد اول
 ۹۲- « « دوم
 ۹۳- کالبد شکافی
 ۹۴- ترجمه و شرح تبصره علامه (۲)
 ۹۵- کالبد شناسی توصیفی (۳) - عضله شناسی
 ۹۶- « « (۴) - رگ شناسی
 ۹۷- گوش و حلق و بینی
 ۹۸- هندسه تحلیلی
 ۹۹- جبر و آنالیز
 ۱۰۰- حقوق و برتری اسپانیا
 ۱۰۱- کالبد شناسی توصیفی - استخوان شناسی اسب
 ۱۰۲- تاریخ عقاید سیاسی
 ۱۰۳- آزمایش و تصفیه آبها
 ۱۰۴- هشت مقاله تاریخی و ادبی
 ۱۰۵- فیه مافیه
 ۱۰۶- جغرافیای اقتصادی (۱)
 ۱۰۷- الکتروسیته و موارد استعمال آن
 ۱۰۸- مبادلات انرژی در گیاه
 ۱۰۹- تلخیص الیمان عن مجازات القران

۲۱۹۲



۲۹/۵/۲۲

**MUSLIM UNIVERSITY LIBRARY
ALIGARH**

This book is due on the date last stamped. An
over-due charge of one anna will be charged for
each day the book is kept over time.
